TIETOLIPAS 272 | SKS



Sari Kivistö ja Sami Pihlström

Toista ajatellen

Historiallisia ja kulttuurisia näkökulmia toiseuden kohtaamiseen

TIETOLIPAS 272

Sari Kivistö ja Sami Pihlström

Toista ajatellen

Historiallisia ja kulttuurisia näkökulmia toiseuden kohtaamiseen

Suomalaisen Kirjallisuuden Seura • Helsinki • 2022

VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

TIETOLIPAS 272

Teos on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran nimeämien asiantuntijoiden tarkastama.

Sari Kivistö https://orcid.org/0000-0002-9565-9291
Sami Pihlström https://orcid.org/0000-0002-6410-8382

Kannen suunnittelu: Eija Hukka
Kannen kuva: Lightspring / Shutterstock.com
Taitto: Maija Räisänen
EPUB: Tero Salmén

ISBN 978-951-858-450-9 (nid.)
ISBN 978-951-858-451-6 (EPUB)
ISBN 978-951-858-452-3 (PDF)

ISSN 0562-6129 (nid.)
ISSN 2670-2584 (verkkojulkaisut)

DOI https://doi.org/10.21435/tl.272

Teos on avoimesti saatavissa osoitteessa
https://doi.org/10.21435/tl.272
tai lukemalla tämä QR-koodi mobiililaitteella.

TEHTY SUOMESSA
PRODUCERAD I FINLAND

Hansaprint Oy, Turenki 2022

Sisällys

Lukijalle

Elämäämme määrittää ratkaisevasti suhteemme toisiin ihmisiin. Toiseuden kohtaamisella on mitä moninaisimpia eettisiä, poliittisia ja ylipäänsä elämän ja maailman merkityksellisenä kokemiseen kytkeytyviä ulottuvuuksia. Pohdimme tässä teoksessa kirjallisuudentutkimuksen, aatehistorian ja filosofian näkökulmia toisiinsa sulauttaen, mitä merkitsee sivistynyt ja kunnioittava tapa kohdata erilaisia toiseuksia – niin toisia ihmisiä ympärillämme kuin historian ja kulttuurin vaiheiden monenlaisia kotoisista tottumuksistamme eroavia ajattelun ja toiminnan tapoja. Liitämme kirjassamme toiseuden tarkastelun sekä kulttuurien kohtaamiseen että yksilöiden väliseen moninaisuutta arvostavaan keskusteluun.

Emme tarjoa kattavaa määritelmää toiseuden käsitteestä emmekä esittele systemaattisesti toiseutta käsitteleviä tutkimuksia vaan valotamme toiseuden ilmiötä erilaisista historiallisista lähtökohdista, (kauno)kirjallisuuden tulkintojen ja filosofisten kysymyksenasettelujen kautta avautuvista perspektiiveistä.[1] Paradigmaattinen toinen on tietenkin toinen ihminen, jonka kanssa muodostamme sosiaalisia suhteita. Mutta samalla toisen konkreettisuutta joudutaan arvioimaan

1 Kirjallisuus ymmärretään tämän teoksen puitteissa laajasti niin, että se kattaa niin kaunokirjallisuutta, historiallisia väitöskirjoja kuin pilalehtiäkin. Kotimaisessa filosofisessa toiseuskeskustelussa on aiemmin julkaistu mm. Sara Heinämaan ja Johanna Oksalan toimittama artikkelikokoelma *Rakkaudesta toiseen* (2001), jossa pohditaan muun muassa rakkauteen, väkivaltaan ja etiikkaan liittyviä toiseuden kohtaamisen kysymyksiä mannermaisen filosofian eli muun muassa fenomenologian, eksistentialismin ja poststrukturalismin avainhahmojen (mm. Heidegger, Sartre, Arendt, de Beauvoir, Levinas, Irigaray) ajattelun valossa.

https://doi.org/10.21435/tl.272

uudelleen: on nähtävä toiseus moninaisissa merkityksissään, eräänlainen toiseuksien pluralismi, joka ei palaudu sen enempää negatiiviseen viholliskuvaan kuin (positiiviseen) muukalaisuuteenkaan. Toista voidaan aina ajatella toisin. Kysymme, miten toista tulisi ajatella – ja toinen kohdata – sivistyneesti ja kunnioittavasti. Miten meidän tulisi puhua toisesta ihmisestä? Miten pitkälle toista voi ymmärtää? Millainen etäisyys meidän tulisi ottaa toiseen ihmiseen kunnioittaaksemme jokaisen ainutkertaisuutta?

Kirja muodostuu kahdesta pääosasta. Ensimmäisessä osassa painottuvat historialliset näkökulmat kulttuuriseen toiseuteen ja sivistyksen syntyyn sekä esimerkiksi antiikin ja kotimaisten kulttuuritraditioiden kohtaamisen kysymykset. Toiseuden moninaisuuden ymmärtämisen lähtökohdaksi on paikallaan analysoida humanistista sivistystä suhteessa kriittisen etäisyyden, totuuden ja vapauden käsitteisiin (luku ”Humanistinen sivistys ja kriittinen etäisyys – totuus, vapaus ja toiseuden kunnioittaminen”). Kysymme kirjamme teemoihin johdatellen, millaista on toista kunnioittava humanistinen tutkimus. Eräänlainen vapauden ja vastuun yhteenkietoutuminen näyttäytyy avaimena sekä humanistisen tutkimuksen totuudenetsintäpyrkimykseen että toisten ihmisten kohtaamiseen ylipäänsä. Toiseus on konstruktio, joka nojaa erotteluun ja etäisyyteen, joita meidän tulisi pyrkiä ylittämään oppiaksemme tuntemaan toisiamme paremmin. On myös pohdittava, miksi kriittisen etäisyyden säilyttäminen toisiin voi kuitenkin olla eettisesti tärkeää. Nämä teemat antavat suuntaa kirjan kokonaisuudelle, jossa toistuvat eri muodoissaan toiseuden, totuuden, etäisyyden ja inhimillisyyden kysymykset.

Teoksen alkupuolella toiseutta valaistaan tutkimalla erilaisten toiseutettujen ryhmien historiaa Suomessa valikoitujen näkökulmien kautta. Toiseuden kategoriat eivät ole tässä yhteydessä uusia vaan päinvastoin perinteisiä ja jatkuvia: kysymme, miten barbaareja, naisia tai etnisiä ryhmiä on käsitelty toiseuttavasti historiassa sivistystä rakennettaessa. Pyrimme näihin ryhmiin keskittyvissä luvuissa täydentämään kuvaa toiseuden erottelemisen historiasta ja keinoista ajankohtina, joita leimasivat voimakkaat sivistyspyrkimykset Suomessa. Nämä pyrkimykset eivät asettuneet tyhjään tilaan vaan työnsivät syrjään ja sivuun jotakin sellaista, joka tahdottiin sulkea sivistyksen ulkopuolelle erilaisin vakiintunein sanoin ja kuvin. Esimerkiksi bar-

https://doi.org/10.21435/tl.272

barian käsite (luku ”Barbarian käsite ja sivistyksen synnyn tarina”) oli antiikissa ja renessanssihumanismin aikana avain oman identiteetin hahmottamisessa suhteessa toiseen. Se periytyi oppineiden kirjallisuudessa eteenpäin aina Aurajoen rannoille asti ja nojasi Turun Akatemiassa useisiin kirjallisiin taustoihin: antiikin ajan kertomuksiin ihmiskunnan kehitysvaiheista, myöhempiin romantisoiviin käsityksiin luonnonkansojen vitaalisuudesta ja 1700-luvun tieteellisen rasismin varhaisiin tutkielmiin rodullisista hierarkioista. Käsitteen historiaa avaamalla selvitetään sitä, millaisena sivistymättömyys ja sivistyksen synty on historiassa nähty. Yhtenä erityisenä paikalliskysymyksenä 1700-luvulla oli eurooppalaisten käsitehistoriallisten taustojen ohella suomalaisten ja saamelaisten asettaminen kulttuurien kehityksen asteikolle. Tässä yhteydessä tarkastellaan myös epideiktisen retoriikan mahdollisuutta tuoda keskusteluun uusia sävyjä.

Hieman erilaisen toiseuden analyysin tarjoaa naisten aseman ja feminiinisen kielen tarkastelu klassisen retoriikan miehisessä traditiossa (luku ”Androgyynien puhetta – naiset retoriikan tradition reunamilla”). Jotta ymmärtäisimme toistemme kokemuksia, meidän on jaettava yhteisiä kielellisiä käytänteitä, mutta retoriikan historiassa feminiinisiksi tulkittujen kielenpiirteiden tai naispuhujien arvostus ei kuitenkaan ole ollut itsestään selvää. Retoriikka koettiin antiikin jättämästä perinnöstä erityisen miehiseksi alueeksi, jossa oli vain vähän tilaa kielelliselle diversiteetille tai naismaisena pidetylle puheelle. Siksi on kiinnostavaa luoda katsaus naisten retoriikkaan sekä androgyyneiksikin kutsuttujen naispuhujien historiaan ja tarkastella varhaisten 1900-luvun alun poliittisten naispuhujien asemaa ja merkitystä Suomessa aikana, jolloin erilaiset sivistyspyrkimykset elivät voimakkaina. Millaista oli naisten käyttämä retoriikka? Miten se suhteutui miehiseen retoriikan traditioon? Miten naispuhujiin on suhtauduttu historiassa? Ja ennen kaikkea: löytyisikö feminiinisestä retoriikasta välineitä toiseuden arvostavaan kohtaamiseen ja todellisuuden vuorovaikutuksellisempaan hahmottamiseen? Retoriikan historia vaatii edelleen monipuolistamista, jotta perinteisestä miehisestä suostutteluun ja antagonismiin pohjautuvasta retorisesta tilanteesta päästäisiin kohti rikkaampia kielenkäytön muotoja.

Toiseutettujen ryhmien tarkastelua laajennetaan selvittelemällä etnisten ryhmien toiseuttamista 1900-luvun alun kotimaisessa päivä-

https://doi.org/10.21435/tl.272

ja pilalehdistössä (luku ”Rasistinen pilkka ja stereotypiat 1900-luvun alun pilalehdistössä”). Huumori on aina ollut yksi tapa suhtautua epäilyttäväksi koettuun erilaisuuteen, ja tulee muistaa, että rasistisella pilkalla on myös Suomessa pitkä historiansa, joka kytkeytyy esimerkiksi juutalaisten kansalaisoikeuksista käytyihin keskusteluihin. 1900-luvun alussa rakennettiin käsitystä suomalaisuudesta ja suomalaisesta kulttuurista eri rintamilla. Samaan aikaan rasistista pilkkaa kohdistettiin niin juutalaisiin, romaneihin kuin tataareihinkin hyödyntämällä kansainvälisiä stereotypioita, joista oli tullut – aiemman barbarian käsitteen tavoin – osa konventionaalista kirjallista ja kielellistä varantoa. Luvussa pohditaan runsaan esimerkkimateriaalin valossa sitä, millaista on stereotypioiden yhdenmukainen kieli, ja ehdotetaan, että jaetun ihmisyyden tiedostamisen avulla on mahdollista irrottautua rasistisen pilkan traditiosta ja stereotyyppisistä kuvista, jotka vieraannuttavat ja sulkevat ulos ennemmin kuin tekevät tutuiksi.

Toiseutettuihin ihmisiin – kuten barbaareihin, naispuhujiin ja pilkattuihin muukalaisiin – asennoituessamme meidän on ennen kaikkea reflektoitava omaa eettistä suhdettamme käyttämäämme kieleen ja retoriikkaan sekä tapaamme nähdä maailma. Tämä on nimenomaan sivistyksellinen tehtävä, jota myös kaunokirjallisuuden keinoin on koetettu kohdata. Sivistyksen ja toiseuden tarkasteluun suomalaisessa 1900-luvun alun kaunokirjallisessa kontekstissa tuo oman panoksensa yksi kansallisrunoilijoistamme, Eino Leino. Vaikkei hän kovin eksplisiittisesti tematisoi toiseutta, häntä voidaan lukea eräänlaisena aatteiden dialektiikan erittelijänä (luku ”Eksistentialismin ja valistusaatteen kamppailu – filosofisia huomioita Eino Leinosta toiseuden ja sivistyksen runoilijana”). Leinokin ammensi runoudessaan merkittävästi antiikista, mutta antiikkiin palautuvan humanismin ja sivistysihanteen ohella hänen teoksistaan välittyy modernin subjektin eksistentialismin sävyinen kuolematietoisuus. Nähdäksemme leinolainen minuus ei kuitenkaan jää solipsistiseen tapaan oman eksistentiaalisen ahdistuksensa vangiksi vaan katsoo ulos maailmaan (”toisiin”) ja odottaa runossa ”Lapin kesä” kuvattujen ”suurten aatteiden” – valistuksen ja sivistyksen – tuloa etelästä tänne kauas pohjoiseen kotoutettaviksi.

Kirjan toisen osan pohdiskelut kiertyvät kulttuurien kohtaamisen ja kerrostumisen sijasta yksilöllisempien aiheiden ja erityisesti toisen

https://doi.org/10.21435/tl.272

ihmisen kärsimykseen ja kuolevaisuuteen asennoitumisen ympärille. Toiseuden kysymykset nousevat filosofisessa keskustelussa ja kaunokirjallisuudessa erityisen selvästi esiin esimerkiksi meille kaukaisen tai vieraan kärsimyksen kohtaamisessa ja herättävät ajatuksia siitä, miten toisen kuolemaan ja kipuun tulisi eettisesti suhtautua. Esimerkiksi Leinon runouden kuolevaisuuden näköalat muistuttavat näiden teemojen pysyvästä merkityksestä. Puolustamme valikoitujen kaunokirjallisten esimerkkien (Bram Stokerin *Dracula*, kivun toiseutta käsittelevä kirjallisuus, Väinö Linnan romaanit *Tuntematon sotilas* ja *Täällä Pohjantähden alla*, Primo Levin holokaustia käsittelevät teokset, Albert Camus'n ja Philip Rothin kulkutauteja tematisoivat romaanit) avulla *antiteodikea*-ajatteluksi kutsumaamme lähestymistapaa avaimena kuolevaisen toisen ja erityisesti toisen kärsimyksen tarkasteluun kunnioittavan etäisyyden päästä uhrin näkökulmalle vierasta merkityksellistämistä kaihtaen.

Toiseutta voidaan tematisoida paitsi esimerkiksi vampyyrikreivi Draculan kaltaisten kuvitteellisten hirviöiden kautta (luku ”Hirviön toiseus – *Draculan*, kummitusten ja ihmissyöjien filosofiaa”) myös sodan ja historiallisten katastrofien kuvauksissa tarkasteltavaksi asettuvan kuoleman merkityksellistämisen problematiikan kautta (luvut ”Kuoliko Koskela turhaan? Kärsivä ja kuolevainen toinen Väinö Linnan romaaneissa” sekä ”Jumalan hiljaisuus – Primo Levi, holokausti ja toisen kärsimys”). Stokerin *Draculan* kaltainen kauhufiktio problematisoi suhdettamme toiseuteen ja maailmaan ylipäänsä, koska hirviöhahmot rikkovat niitä tiedollisia ja käsitteellisiä kategorioita, joiden kautta jäsennämme todellisuutta. Tämä tuo toiseuskokemuksen maailmasuhteemme keskiöön, ja siksi on aiheellista myös metatasolla pohtia sitä, missä mielessä fiktiivisen kirjallisuuden voidaan ajatella tarjoavan meille tietoa maailman rakenteesta ja sen inhimillisestä rakenteistamisesta. Tällaisten kysymysten esittäminen korostaa epäsuorasti, ettei todellisuuden tiedollinen haltuun ottaminen ole koskaan vain tiedollinen projekti siinä mielessä, että se olisi erotettavissa eettisestä asennoitumisesta todellisuuteen, etenkin toiseuteen.

Myös Linnan historiallisia romaaneja tarkasteltaessa on tietenkin muistettava (vaikka tämä saattaa joskus lukijoilta unohtua), että ne ovat fiktiivisiä teoksia. Samalla niiden voidaan kuitenkin tulkita kehittelevän – Linnan omista täsmällisistä intentioista riippumatta

https://doi.org/10.21435/tl.272

– antiteodikean kaltaista ajatusta, jonka mukaan toisen kärsimykselle ei voida asettaa mitään sopivaa hintaa, mittaa tai määrää. Historian uhrit ovat yhtäältä mielettömiä ja absurdeja, toisaalta ikään kuin välttämättömiä, jos uhreja katsotaan jonkin kehityskulun lopputulemasta käsin. Linnan teosten lukeminen voi muistuttaa jälleen siitä, kuinka tärkeää on kehittää kykyä tarkastella toiseutta sopivan kriittisen etäisyyden päästä, oman lukutavan eettistä asemoitumista punniten.

Laajassa mielessä monet varsin erilaiset kärsivän toisen tarkastelut voidaan liittää liettualais-ranskalaisen filosofin Emmanuel Levinasin ajatteluun kärsimyksen ja etiikan suhteesta. Levinas kirjoitti, että kärsimys aktivoi ihmisessä mahdollisuuden etiikkaan, solidaarisuuteen ja toisen auttamiseen. Toisen kärsimys toimii kutsuna, joka tekee ihmisten välisen etiikan mahdolliseksi ja ihmisen tietoiseksi siitä, että maailmassa on muita, joita kohtaan jokaisen tulisi ensisijaisesti suuntautua. Tätä ajatusta täydennetään teoksessamme miettimällä toisen kärsimyksen lisäksi kärsivää minuutta ja kivun toiseutta (luku ”Kivun toiseus ja toisen kipu”). Elaine Scarryn klassikkotutkimuksen *The Body in Pain* (1985) mukaan voimakas fyysinen kipu on niin ylitsekäyvää, että ihminen menettää mahdollisuuden prosessoida tai käsitellä olemistaan. Hän on puhtaasti toiminnan kohteena eikä kykene toimimaan itse, jolloin kipu näyttäytyy omassa kehossa vierautena. Tämän lähtökohdan pohjalta tarkastellaan kaunokirjallisten esimerkkien avulla sitä, miten kivun vierauden kokemus muuttaa suhdettamme maailmaan ja millaisilla kielellisillä keinoilla on mahdollista tavoitella henkilökohtaisen ja vaikeasti ilmaistavan kivun kokemusta.

Aivan erityinen kivun, kärsimyksen ja kuoleman käsittelyn konteksti löytyy holokaustikirjallisuudesta, jonka tunnetuimpiin edustajiin kuuluvan Primo Levin tuotantoa analysoimalla nostetaan esiin myös uskonnonfilosofiaan kytkeytyvä kysymys toiseudesta – Jumalan toiseus hiljaisuuden ja poissaolon mielessä (luku ”Jumalan hiljaisuus – Primo Levi, holokausti ja toisen kärsimys”). Levin lukijan huomio kiinnittyy erityisesti siihen, kuinka olennaista toiseuden eettisessä kohtaamisessa on välttää taipumusta metelöidä ja lörpötellä kärsimyksestä ja sen kuvitelluista merkityksistä. Luvun hiljaisuuspohdiskelut Levin teosten äärellä tuovat näin lisävalaistusta siihen, mitä merkitsee sopivan kriittisen etäisyyden omaksuminen toiseuteen yli-

https://doi.org/10.21435/tl.272

päänsä, niin inhimilliseen kuin (mahdolliseen, kuviteltuun tai todelliseen) jumalalliseenkin toiseuteen.

Toiseuden kohtaamisen eettistä pohdintaa on mahdollista soveltaa – jälleen kaunokirjallisia analyysejä hyödyntäen – myös oman aikamme kannalta keskeiseen teemaan eli koronapandemian oloissa tapahtuvaan abstraktin toisen kohtaamiseen ja turvallisten etäisyyksien säilyttämiseen (luku ”Abstrakti toinen ja turvallinen etäisyys pandemian aikana”). Korostamme erityisesti sitä, kuinka tärkeää on osata mieltää tekojemme merkitys meille kaukaisen ja siten vain abstraktisti kuviteltavissa olevan toisen kannalta, ei ainoastaan konkreettisesti käsillä olevan toisen ja häntä kohtaan tunnetun empatian tai myötätunnon. Tämä konkretisoituu pandemian torjunnan kannalta olennaisissa turvaväleissä, joiden voidaan ajatella symboloivan toiseen – hänen kärsimyksensä ja kuolemansa merkitykseen tai merkityksettömyyteen – säilytettävää kunnioittavaa etäisyyttä.

Teoksen päättää lyhyt epilogi, jossa suhteutamme humanistisen toiseustarkastelumme omana aikanamme olennaiseen ei-inhimillisen luonnon toiseutta koskevaan kysymyksenasetteluun, jonka laajempi tematisointi olisi kuitenkin kokonaan toisen tutkimuksen aihe.

***

Tämän avauksemme lopuksi on paikallaan hieman valaista sitä, miten miellämme tämän teoksen ilmentämän monitieteisen humanistisen lähestymistapamme, jossa aatehistorian, (kauno)kirjallisuuden tulkinnan ja filosofisen argumentaation välillä ei tehdä jyrkkiä eroja. Avarassa merkityksessä niin kaunokirjallisuus kuin akateeminen tiedonhankintakin voidaan nähdä tutkimuksena (*inquiry*). Kirjallisuus tutkii ihmisen olemista, mahdollisuuksia ja rajoja – kuten Milan Kundera asian osapuilleen ilmaisee ”Hirviön toiseus” -luvussa siteeraamassamme teoksessaan *Romaanin taide* (1987). Kirjallisuuden perustava *humanismi* ilmenee siitä, että siinä tarkastellaan ihmisen tilaa (*the human condition*). Tällainen tutkimus on kuitenkin usein ihmisen tilan pohdintaa siten kuin tuo tila ilmenee suhteessa erilaisiin mahdollisiin ja aktuaalisiin toiseuksiin – ihminen ja toiset ihmiset (menneet, nykyiset ja tulevat); ihminen ja Jumala; ihminen ja ei-inhimilliset olennot (eläimet, koneet, hirviöt) – sekä erilaisiin inhimillisiin rajakokemuksiin, kuten syntymään, kuolemaan, rakkauteen ja

https://doi.org/10.21435/tl.272

seksuaalisuuteen, jotka kytkevät meidät sekä itseemme että toisiin ja joissa ihmisen tilan rajoille tai niiden yli tähyily voi merkittävällä tavalla saada meidät näkemään elämän ja maailman toisin. ”Posthumanismikin” on tässä mielessä uskoaksemme väistämättä humanistista problematisoidessaan ihmisen suhdetta muuhun luontoon ja oletettuun ”ihmisenjälkeisyyteen”.[2]

Hyödynnämme tässä teoksessa runsaasti kirjallisuusanalyysejä. Kirjallisuudessa, elokuvassa ja kaikessa muussakin taiteessa vakavan tarkastelijan huomio kiinnittyy väistämättä ensisijaisesti teoksiin, joilla halutaan *sanoa* jotakin eli joilla on jonkinlainen – esimerkiksi filosofinen tai maailmankatsomuksellinen – idea, pointti tai sanoma. Taideteoksen esiin nostamiin filosofisiin, eettisiin, yhteiskunnallisiin tai katsomuksellisiin kysymyksiin liittyvä sanoma ei kuitenkaan vakavassa taiteessa yleensä ole valmis ideologinen teesi, jonka voisi sanoa myös ilman kyseistä taideteosta, vaan se on pikemminkin jotakin sellaista, minkä vain tuo teos voi sanoa ja jonka se sanoo omalla aivan erityisellä tavallaan. Esimerkiksi kaunokirjallisuuden monikerroksisuus, monitulkintaisuus ja avoimuus ovat paitsi luonnehdittavissa ”romaanin avaruuden” käsitteen avulla (Yrjö Varpion Linna-luvussa laajemmin siteerattua kommenttia *Pohjantähdestä* lainataksemme), myös suhteutettavissa Levinasin erotteluun ”sanomisen” (*le dire*) ja ”sanotun” (*le dit*) välillä. Nämä käsitteet vertautuvat myös Ludwig Wittgensteinin *Tractatus logico-philosophicus* -teoksen (1996 [1921]) sanomisen ja näyttämisen tai ilmenemisen (*sagen vs. zeigen, saying vs. showing*) väliseen erotteluun, vaikka oikeastaan se, mitä Levinas kutsuu ”sanomiseksi”, vastaa jossain määrin sitä, mitä Wittgensteinin mukaan *ei* voida sanoa vaan mikä ilmenee.[3] Esimerkiksi kaunokirjallinen teos voi pyrkiä sanomaan maailmasta ja ihmisestä jotakin sanomatta suoraan mitään erityistä, avaamalla tulkinnallisen tilan. Tällaisia toiseuden ajattelemisen tiloja koetamme omissa tarkasteluissamme asettaa filosofis-aatehistoriallisten pohdiskelujen palvelukseen.

---

2 Teoksessa Pihlström 2021a puolustetaan humanismin eräänlaista transsendentaalista välttämättömyyttä ja samalla kritisoidaan anti- ja posthumanismia pikemminkin näköharhoina, illuusioina, kuin virheellisinä väitteinä todellisuudesta.

3 Vrt. Wittgenstein 1996 [1921], erityisesti § 6.53–7.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Samantapainen antireduktionismi, pyrkimys pitää keskustelun tilaa avoinna ja välttää kompleksisten merkityskokonaisuuksien suoraviivaista palauttamista johonkin helposti ilmaistavaan teesiin tai ismiin, koskee myös tutkimusta, erityisesti humanistista tutkimusta. Kirjallisuuden, historian ja filosofian yhteenkietoutuminen siinä mielessä kuin sen tässä teoksessa ymmärrämme merkitsee ennen kaikkea sitä, että myös tutkimus (laajassa mielessä) käsitetään jatkuvana merkitysten etsinnän ja koettelun kriittisenä ja itsekriittisenä prosessina, jossa tieteidenvälisyys voi olla avoimuuden mahdollistamisessa avuksi. Tutkimusta ei näin ollen nähdä edeltä käsin valmiiksi oletettujen tulosten hokemisena, puhumattakaan ideologisista varmuuksista, joita tutkimustuloksen tai teorian asussa esitettäisiin. Tällaisessa ymmärryksessä korostuvat niin tieteen kuin taiteenkin avoimuus ja moninaisuus, diversiteetti, jonka – erilaisten toiseuksien – vaalimisen tärkeyttä olemme tähdentäneet jo aiemmassa yhteisessä teoksessamme *Sivistyksen puolustus* (2018) ja lukuisissa muissakin puheenvuoroissamme.[4] Tämä teos onkin myös luettavissa eräänlaisena jatko-osana *Sivistyksen puolustukselle*.

Toisaalta on paikallaan muistuttaa, ettei diversiteetin korostaminen humanistisessa tutkimuksessa (tai tutkimuksessa ylipäänsä) suinkaan tarkoita länsimaisen tieteellisen rationaalisuuden ihanteista irtautuvaa kritiikitöntä relativismia tai epämääräistä kokemuksellisuutta, jossa esimerkiksi tutkijan oma kontingentti tapa nähdä, kokea tai tuntea jokin tutkimuskohteen piirre asetettaisiin etusijalle objektiivisuuteen pyrkiviin selittämisen ja tulkitsemisen käytäntöihin nähden. Nykyisinä immersiivisyyden aikoina tulee joskus vastaan esimerkiksi sellaista ihmistieteellistä tutkimusta, jossa ajatellaan voitavan tavoittaa jossakin tutkimuskohteeksi asetetussa käytännössä elävien ihmisten ajatus- ja kokemusmaailmaa osallistumalla itse tutkijan roolissa tällaisiin käytäntöihin, jopa esimoderneihin, nykyiselle tieteelliselle rationaalisuudelle vieraisiin ajattelu- ja elämäntapoihin.[5] Tutkijan omia

4 Ks. Kivistö & Pihlström 2018. Humanististen tieteiden tieteenfilosofiasta vrt. myös Pihlström 2022.

5 Tieteellisen rationaalisuuden suhde esimerkiksi esoteriaan, josta monet huomattavat taiteilijat ja tieteilijätkin erityisesti 1900-luvun alussa saivat runsaasti vaikutteita, olisi myös yksi mahdollinen toiseuden kriittisen tarkastelun ulottuvuus, joka kuitenkin jää tässä teoksessa sivuun.

https://doi.org/10.21435/tl.272

kokemuksia tarkkailevasta autoetnografiasta erilaisine muunnelmineen puhutaan ikään kuin se olisi vakiintunut tieteellinen menetelmä. Näihin humanistisen tutkimuskentän suuntauksiin (joita emme tässä kuitenkaan voi lähemmin käsitellä) on mielestämme aihetta suhtautua varauksin. Yksi työmme keskeisistä käsitteistä on *kriittinen etäisyys* (ks. erityisesti aloitusluku; vrt. myös teoksen päättävä luku), ja tutkijalle tällaisen etäisyyden tavoittelu merkitsee myös velvollisuutta pitäytyä soveliaan matkan päässä tutkimuskohteestaan, vaikka olisi jännittävää ja kiehtovaa immersoitua kohteen maailmaan. Eikä tämä velvollisuus nähdäksemme ole yksinomaan episteeminen tai metodologinen vaan myös eettinen. Mikä oikea tai sopiva etäisyys tutkittavaan inhimillisen maailman ilmiöön tai toisiin ihmisiin ylipäänsä milloinkin on, on jatkuvan itsekriittisen pohdinnan asia.

Diversiteetti tässä teoksessa tarkoittamassamme mielessä merkitsee paitsi tutkimusnäkökulmien myös käytettyjen aineistojen moninaisuutta sekä tällaiseen moninaisuuteen kannustamista kaikenlaisia oikeaoppisuuksia ja rajaavia koulukuntamaisuuksia vastaan. Moninaisuus hahmottuu kuitenkin jatkuvan kriittisen koettelun viitekehyksessä, jossa mikä tahansa näkökulma tai lähestymistapa ei tietenkään ole yhtä perusteltu kuin mikä tahansa toinen. Esimerkiksi filosofiassa, etenkin ihmisenä olemisen ongelmia käsittelevillä filosofian aloilla, kuten etiikassa ja uskonnonfilosofiassa, on nähdäksemme välttämätöntä lukea ja arvioida myös kirjallisuutta ja taidetta eikä yksinomaan harjoittaa abstraktia loogista analyysiä ja argumentaatiota, kuten olemme jo ensimmäisessä yhteisessä teoksessamme *Kantian Antitheodicy* (2016) korostaneet.[6] Kirjallisuudentutkimuksessa taas tarvitaan filosofista otetta ja yhteiskunnallisesti relevantteja tulkintakeskusteluja eikä esimerkiksi pelkästään kapeita systemaattisen tekstintutkimuksen formaaleja ja teksti-immanentteja menetelmiä.

Kirjallisuuden, kirjallisuudenfilosofian ja kirjallisuudentutkimuksen (yhteistyössä esimerkiksi uskonnonfilosofian kanssa) voidaan ajatella myös kartoittavan ja työstävän maailmankatsomuksellisen keskustelun mahdollisuuden välttämättömiä ehtoja eräänlaisina inhimillisen ajattelun, tutkimuksen ja kirjoittamisen kriittisen tarkastelun

6 Ks. Kivistö & Pihlström 2016.

https://doi.org/10.21435/tl.272

perusmuotoina.[7] Toivomme teoksemme onnistuvan muistuttamaan mahdollisia lukijoitaan siitä, kuinka tärkeää on kielen ja kirjallisuuden historiallisesti kehkeytyvien merkitysten syvempi eettinen ymmärtäminen yhteiskunnassa, samoin kuin maailmankatsomuksellisen keskustelun edellytysten ja rajojen kriittinen tarkastelu. Samalla pyrimme korostamaan filosofian inhimillistä relevanssia, syventämään uskontokeskustelua (irtautuen jyrkästä ja mielestämme naiivista tiede vs. uskonto -polemiikista ja kaikenlaisesta muustakin ideologisesta apologetiikasta) sekä ainakin epäsuorasti osoittamaan humanismia moittivan anti- ja posthumanismin eräänlaiseksi kulttuuriseksi patologiaksi. (Esimerkiksi ei-inhimillisten hirviöiden näkökulma kirjallisuudessa on tällainen patologia; hirviöt ovat, kärsijöinäkin, meille väistämättä toisia, kuten luvussa ”Hirviön toiseus” todetaan.) Tavoitteenamme on syventää ja laajentaa käsityksiä siitä, miten ja miksi esimerkiksi kirjallisuus, samoin kuin filosofia ”kirjallisuutena” (tai jopa ”runoutena”) esimerkiksi uuspragmatisti Richard Rortyn (esim. 2016) korostamassa mielessä, voi sekä muuttaa että ylläpitää yhteiskuntaa ja ylipäänsä inhimillistä maailmaa. Tämä näkökulma painottuu myös Väinö Linna -analyysissämme. Tällainen ymmärryksen etsintä merkitsee kielen eettisen syvyyden analyysiä ja puolustamista jossakin sellaisessa mielessä, jossa kielestä ja sen rappeutumisesta ovat kantaneet huolta – monen muun ohella – myös esimerkiksi aiemmin analysoimamme dystopiakirjailija George Orwell[8] ja luvussa ”Jumalan hiljaisuus” käsiteltävä holokaustikirjailija Levi.

Teoksemme puolustama humanismi on eräänlaista pehmeää humanismia. Vaikka ihmistieteet ovat ottaneet merkittäviä edistysaskelia hyödyntäessään suuria aineistoja ja digitaalisia menetelmiä, jotka mahdollistavat monia sellaisia kiinnostavia tutkimuskysymyksiä (ja niihin tarjottavia vastauksia), joita perinteisemmässä humanistisessa tutkimuksessa ei ole ollut mahdollista käsitellä, tällainen edistys ei voi korvata klassista humanistista tutkijankammiotyöskentelyä, jossa hitaasti luetaan, tulkitaan ja arvioidaan pitkän historian kuluessa keh-

7 Lähestymistavallamme lienee tässä jonkinlainen sukulaisuussuhde tunnetun israelilaisen kirjallisuudentutkijan Tzachi Zamirin (ks. esim. Zamir 2020) käyttämään käsitteeseen *philosophical criticism*.

8 Ks. Kivistö & Pihlström 2016, luku 5.

https://doi.org/10.21435/tl.272

keytyneitä inhimillisiä hengentuotteita ja kehitetään uusia. Metodimme on lukea kasa kirjoja ja samalla mietiskellä, mitä niiden pohjalta pitäisi maailmasta ajatella. Tätä – kaikessa avoimuudessaan ja epämääräisyydessään – pidämme olennaisesti humanistisena metodina. Samalla humanismimme on pehmeää ei ainoastaan tutkimusmenetelmiensä suhteen vaan myös asenteena ihmisiin ja maailmaan. Sen (mahdollinen) vahvuus on nimenomaan pehmeydessä – ei älyllisessä löysyydessä, vaan ajattelun, lukemisen ja argumentaation joustavuudessa, moninaisuudessa ja (toivoaksemme) niin intellektuaalisessa kuin eettisessäkin avarakatseisuudessa, joiden ylläpitäminen vaatii kuitenkin jatkuvaa huomiota ja ponnistelua. Aidoimmillaan humanismi pyrkii näkemään kaiken maailman sekamelskan keskeltä toisen ihmisen – ja samalla meidät itsemme toista katsomassa ja ajattelemassa, aina myös toisina itsellemme.

***

Tämä teos perustuu harjoittamaamme humanistiseen tutkimukseen mutta sisältää myös melko populaareja, laajalle sivistyneelle lukijakunnalle suunnattuja tarkasteluja kirjallisuudesta, filosofiasta ja toiseuden etiikasta. Periaatteessa kirjan sisältämillä ajatuksilla on relevanssia myös tiukemmin tutkimuksellisten näköalojen, esimerkiksi pragmatistisen estetiikan (luonnon ja kulttuurin synteesinrakennus estetiikassa, taiteen mahdollisuus tuottaa tietoa todellisuudesta), transsendentaalifilosofian ja sen metodologian (ihmisenä olemisen sekä kielellisen merkityksen ehdot ja rajat) sekä ideahistorialliseksi kutsutun kirjallisuudentutkimuksen tai käsitehistorian menetelmien, kehittämisen kannalta. Kuten myös käsitehistorialliseen näkökulmaan kuuluu, tarkoituksenamme ei ole päätyä rajattuun määritelmään toiseuden merkityksestä vaan osoittaa ilmiön moninaisuutta eri konteksteissa. Oleellista ei ole vain kirjata ylös niitä tapoja ja yhteyksiä, joissa toiseuden, barbarian tai vaikkapa hirviön käsite eri muodoissaan on esiintynyt, vaan miettiä ennemmin sitä, miten nimeävä sana toimii samalla eettisesti arvioitavana tekona, toimintaamme ehdollistavana ja havaintojamme tai kokemuksiamme rakentavana ja muokkaavana tekijänä. Kirjamme sisältämissä esseissä nousee myös melko nopein välähdyksin tarkastelun kohteiksi monia toiseuden ymmärtämisen kannalta laajakantoisia teemoja, joiden perusteellisempi kä-

https://doi.org/10.21435/tl.272

sittely ei mahdu yhden teoksen piiriin. Näitä ovat muiden muassa kärsimys (antiteodikea, holokaustikirjallisuus, kipua käsittelevä kirjallisuus), uskonto (kirjallisuuden asema uskontokriittisen keskustelun kannalta) sekä toisen kuoleman ja kärsimyksen hyvin laajakantoiset klassiset kysymykset.[9]

Teos tarjoaa vain valikoituja perspektiivejä toiseuden ilmiökenttään, mutta toivomme sen kykenevän välittämään lukijalleen näkymiä teeman monipuolisuuteen. Toiseutta on tutkittu erittäin laajasti eri tieteenaloilla ja eri näkökulmista. Simone de Beauvoir kirjoitti muistettavasti ”toisesta sukupuolesta”, ja edellä mainittu Levinas korosti etiikassaan toista (”toisen kasvoja”) kohtaan suuntautumisen välttämättömyyttä. Julia Kristeva käsitteli oman muukalaisuutemme kohtaamista, Stuart Hall etnisen toiseuden spektaakkelimaista representaatiota ja Toni Morrison toiseuden syntyä erityisesti omien romaaniensa peruskysymyksenä teoksessa *The Origin of Others* (2017). Suomessa toiseuden käsitettä on soveltanut monikulttuurisuuden tutkimuksissa laajimmin Olli Löytty, jonka artikkeli toiseudesta teoksessa *Suomalainen vieraskirja* tarjoaa tiiviin katsauksen käsitteen määritelmiin ja eri ulottuvuuksiin.[10] Emme uskottele ryhtyvämme tämän teoksemme myötä monikulttuurisuuden tutkijoiksi, vaan kirjamme peilaa erityisesti aiempaa filosofista ja historiallista tutkimusta toiseuden diskursseista ja abstraktista toisesta. Samalla se erottuu aiemmasta tutkimuksesta muun muassa korostaessaan toiseuden sivistyneen kohtaamisen muotoja ja suomalaista historiallista kontekstia – sitä miten sivistyspyrkimykset ja toiseuden kysymykset ovat lomittuneet historiassamme.

Kirjamme on tarkoitettu toiseuden historiasta, filosofiasta ja kunnioittavasta kohtaamisesta kiinnostuneelle sivistyneelle ja myös kaunokirjallisuutta arvostavalle lukijakunnalle. Teoksen luvut ovat uusia

---

9 Varsinaisiin kirjallisuudenfilosofisiin ongelmiin, kuten kaunokirjallisen teoksen ontologiaan tai merkitysobjektivismin ja -relativismin välisiin kiistoihin, emme tässä puutu (luvun ”Hirviön toiseus” fiktiivisen kirjallisuuden ja todellisuuden välistä suhdetta koskevia lyhyitä huomioita lukuun ottamatta).

10 Löytty 2005. Kyseinen kirja on myös suvaitsevaisuuden, etnisyyden ja rasismin käsitteiden kannalta edelleen hyödyllinen perusteos, joka jokaisen olisi hyvä lukea.

https://doi.org/10.21435/tl.272

tai perustuvat osittain aiempiin esitelmiin tai alun perin erillisiksi artikkeleiksi kirjoitettuihin lyhyehköihin teksteihin, joita on kuitenkin muokattu huomattavasti – useimmissa tapauksissa lähes täysin uudelleenkirjoitettu – tähän tarkoitukseen. Vaikka kirja on kahden tekijänsä yhteinen ja osa teksteistä on alun perinkin laadittu yhteistyössä, useimpien lukujen alkuperäisversiot ovat jommankumman omissa nimissään kirjoittamia. Luvut nojaavat varhaisempiin kirjoituksiimme seuraavasti:

Luku ”Humanistinen sivistys ja kriittinen etäisyys – totuus, vapaus ja toiseuden kunnioittaminen” perustuu osittain yhteiseen artikkeliimme, joka ilmestyi *niin & näin* -lehdessä 1/2019.

Luku ”Barbarian käsite ja sivistyksen synnyn tarina” perustuu osittain Sari Kivistön barbarian käsitettä käsittelevään varhaiseen artikkeliin vuonna 2002 ilmestyneessä teoksessa *Antiquitas Borea. Antiikin kulttuurin pohjoinen ulottuvuus*.

Luku ”Androgyynien puhetta – naiset retoriikan tradition reunamilla” perustuu pieneltä, suomalaisia naispuhujia käsittelevältä osalta Sari Kivistön Kalevalaseuran vuosikirjassa 2009 ilmestyneeseen artikkeliin puhetaidon varhaisvaiheista Suomessa.

Luvun ”Rasistinen pilkka ja stereotypiat 1900-luvun alun pilalehdistössä” esimerkeistä osaa on käytetty aiemmin Kalevalaseuran vuosikirjassa vuonna 2015 ilmestyneessä Sari Kivistön uskonnollisen pilkan kuvastoa käsittelevässä artikkelissa.

Luku ”Eksistentialismin ja valistusaatteen kamppailu – filosofisia huomioita Eino Leinosta toiseuden ja sivistyksen runoilijana” perustuu osittain Sami Pihlströmin lyhyeen kirjoitukseen, joka ilmestyi *Parnassossa* 5/2018.

Luvun ”Hirviön toiseus – *Draculan*, kummitusten ja ihmissyöjien filosofiaa” taustalla on osittain paljon suppeampi Sami Pihlströmin varhainen artikkeli, joka ilmestyi otsikolla ”Taide todellisuuden kuvaajana – esimerkkinä kauhufiktio” *Synteesissä* 1/1998.

Luku ”Kuoliko Koskela turhaan? Kärsivä ja kuolevainen toinen Väinö Linnan romaaneissa” perustuu osittain Sami Pihlströmin lyhyeen kirjoitukseen, joka ilmestyi *Parnassossa* 2/2019.

Luku ”Kivun toiseus ja toisen kipu” on aiemmin julkaisematon Sari Kivistön kirjoitus; kivun kieltä käsitellään myös Kivistön teoksessa *Jobista Orwelliin: Kärsimys kirjallisuudessa* (2020, luku 8).

https://doi.org/10.21435/tl.272

Luku ”Jumalan hiljaisuus – Primo Levi, holokausti ja toisen kärsimys” on aiemmin julkaisematon Sami Pihlströmin kirjoitus, jonka varhaisempi versio on laadittu Taina Saarikiven toimittamaa hiljaisuutta käsittelevää antologiaa varten (kiitokset Tainalle tuon varhaisversion huolellisesta kommentoinnista).

Luvun ”Abstrakti toinen ja turvallinen etäisyys pandemian aikana” yhdessä kirjoitettu suppeampi varhaisversio ilmestyi *Teologisen Aikakauskirjan* pandemiateemanumerossa 4/2021.

***

Tämä käsikirjoitus valmistui ennen Venäjän hyökkäystä Ukrainaan. Sen jälkeen monia asioita olisi tarkasteltava uudelleen myös toiseuden kysymyksen kannalta – esimerkiksi barbaarin käsite on saanut jälleen uuden kontekstin, juutalaisia pilkataan edelleen mutta nyt nimittämällä heitä natseiksi ja kysymystä siitä, kuoliko Koskela turhaan, olisi pakko pohtia nyt syttyneen sodan luomassa tilanteessa toistamiseen. Sota synnyttää paitsi paljon hätää myös tilaisuuden kansalaisuuteen perustuvaan syrjintään ja kokonaisten ihmisryhmien toiseuttamiseen jälleen kerran. Sodan kaltainen kriisi muuttaa kenties myös monin tavoin sitä, miten toiseudesta puhutaan, mutta tämän pohdinnan aika jää tulevaan.

Kiitämme kahta käsikirjoituksen varhaisemman version lukenutta anonyymia arvioijaa hyödyllisistä kommenteista, jotka olemme pyrkineet ottamaan huomioon. Samoin kiitämme Maija Yli-Kätkää kirjamme sujuvasta julkaisuprosessista ja Anu Lahtista tekstin huolellisesta editoinnista. Kiitämme myös lukuisia kollegoja ja ystäviä, joiden kanssa vuosien varrella käydyillä keskusteluilla on ollut vaikutuksensa tämän(kin) teoksen muotoutumiseen mutta joista erikseen mainitsemme tässä vain muutaman: Sara Heinämaa, Timo Koistinen, Heikki J. Koskinen, Päivi Mehtonen, Ilkka Niiniluoto, Hannu K. Riikonen, Risto Saarinen. Nuorempien sukupolvien edustajista kiitämme erityisesti Meeri Pihlströmiä ja Katri Pihlströmiä avartavista keskusteluista.

Wolfenbüttelissä maaliskuussa 2022
Sari Kivistö & Sami Pihlström

https://doi.org/10.21435/tl.272

https://doi.org/10.21435/tl.272

Osa I
– Sivistys ja toiseus

https://doi.org/10.21435/tl.272

https://doi.org/10.21435/tl.272

Humanistinen sivistys ja kriittinen etäisyys – totuus, vapaus ja toiseuden kunnioittaminen

Tutkimusta ja tieteen harjoittamista – niin humanistisilla kuin kaikilla muillakin aloilla – ohjaavat monenlaiset arvot, joista käydään yliopiston yhteiskunnallisen merkityksen muuttuessa kriittistä keskustelua. Tässä luvussa pohjustamme sitä tapaa, jolla koetamme seuraavissa luvuissa ajatella toiseuteen ja toiseuksiin liittyviä kysymyksiä, ja syvennymme erityisesti *kriittisen etäisyyden* ja *vapauden* merkitykseen akateemisessa elämässä etenkin yksittäisen tutkijan työtä ohjaavina ja toiseutta kunnioittavina arvoina. Katsomme, että kriittisellä etäisyydellä ja vapaudella on edelleen oltava ratkaiseva merkitys tieteen tekemisessä ja että niitä on vahvistettava akateemisen arvomaailman ytimessä. Ne ovat tämän kirjan kontekstissa erityisen merkityksellisiä tutkimuksen arvoja siksi, että ne määrittävät ratkaisevalla tavalla suhdettamme toiseen ja toisiin – sekä tutkimuskohteiksi mahdollisesti valikoituviin erilaisiin toiseuksiin että toisiin tutkimusta harjoittaviin ihmisiin. Kriittisyyden ja vapauden kautta määritämme sekä itseämme että toisia, suhteessa toisiinsa.

Olemme toisaalla käsitelleet akateemisen perustutkimuksen ja sivistävän koulutuksen arvoa ja puoltaneet ajatusta avoimesta koulutuseliitistä, jonka mukaisesti kaikilla pitäisi olla pääsy tiedon, avarakatseisuuden ja moniäänisyyden pariin.[11] Näemme koulutuksen

11 Tällä luvulla, kuten koko kirjallakin, on tässä mielessä taustansa aiemmassa teoksessamme *Sivistyksen puolustus* (Kivistö & Pihlström 2018), josta se rakentaa eräänlaista siltaa tämän kirjan tematiikkaan, mutta emme ryhdy kertaamaan tuon varhaisemman kirjamme kysymyksenasetteluja vaan pyrimme avaamaan uusia ajatuskulkuja. Yliopistojen arvoista ks. myös Pihlström 2021a, luku 3.

https://doi.org/10.21435/tl.272

merkityksen painokkaana osana ihmisen inhimillistämistä, tiedollisten valmiuksien ja moraalisten hyveiden kehittämistä. Koulutus ja sivistys toimivat kapeakatseisen populismin vastavoimina vahvistaessaan erilaisten näkökulmien kunnioittamisen pyrkimystä, avarakatseisuutta ja laajempien perspektiivien tavoittelua.

Erityisesti akateemiseen sivistykseen – johon tässä luvussa pääasiassa keskitymme – kuuluvat muun muassa jatkuva kriittisyys ja uuden ymmärryksen kehittäminen, omien ajatusten korjaaminen ja sisäinen avoimuus. Tutkimus ei ole vain uuden tiedon hankintaa, vaan se sisältää vaatimuksen katsoa maailmaa aina uusista näkökulmista ja olla näin valmis arvioimaan uudelleen aiemmin hankittua tietoa. Samalla käsityksemme etenkin humanistisesta sivistyksestä sisältää olennaisena osana sen, että ihmisen toimia, kuten tiedettä ja kirjallisuutta, on jatkuvasti pohdittava suhteessa moraaliin eikä mitään näistä kulttuurin osa-alueista voida lopulta erottaa ihmisenä olemisen eksistentiaalisista kysymyksistä. Akateeminen humanistinen tutkimus tarkastelee sitä, millainen ihminen ylipäätään on ja mitä se merkitsee kulttuurille, yhteiskunnalle ja ihmiselämän tulevaisuudelle. Humanistinen tutkimus tunnustaa myös ihmisen erityisluonteen, eikä ihmistä tutkita vain osana luontoa yhtenä lajina muiden joukossa. Olennaista ihmisenä olemisessa on nimenomaan inhimillinen kulttuuri.[12]

Aluksi tarkastelemme kriittisen etäisyyden kunnioittamista totuuden tavoittelussa suhteessa pragmatismiin ja kriittisen filosofian perinteeseen. Pohdimme sitten esimerkiksi Fjodor Dostojevskiin ja runoilija Laura Riding Jacksoniin viitaten vapauden vaikeutta ja totuudellisuuden merkitystä sekä valotamme luvun lopuksi lyhyesti

---

12 Tämän humanistisen tai ”kulturalistisen” (vrt. Kannisto 1984) perusnäkemyksen kannattaminen ei tarkoita ihmisen luonnollisuuden kiistämistä tai ajatusta ihmisen ylemmyydestä – puhumattakaan välinpitämättömyydestä luontoa kohtaan. Totta kai ihminen on myös eliölaji muiden eliölajien joukossa, mutta humanistisesta perspektiivistä tuo kiistaton seikka ei lopulta ole ihmisenä olemisessa kovin kiinnostava. Humanismin väistämättömyydestä kaikessa inhimillisessä ajattelussa ja maailman tutkimisessa – ”transsendentaalisesta humanismista” – ks. myös Pihlström 2021a; humanististen tieteiden filosofisista kysymyksistä pragmatismin näkökulmasta ks. Pihlström 2022.

https://doi.org/10.21435/tl.272

etäisyyden tärkeyttä empatiakritiikin avulla (vrt. myös luku ”Abstrakti toinen ja turvallinen etäisyys pandemian aikana”). Näin pyrimme osoittamaan, että kriittisen etäisyyden ottaminen tutkimuksen (ajattelun, keskustelun) kohteeseen on – esimerkiksi ideologisuuden, fanittamisen ja immersiivisyyden sijasta – aidon sivistysprojektin ydintä. Aikamme ongelma ei ole ainakaan yksinomaan se, ettemme pysty riittävästi asettumaan toisten asemaan, vaan se, että naiivisti kuvittelemme voivamme niin tehdä. Unohdamme liian helposti toisen toiseuden – ja samalla kritiikin, vapauden ja totuuden omaa elämäämme säätelevinä arvoina. Näiden ajatusten myötä luku suuntaa myös tulevien lukujen tarkasteluja ja valmistelee sitä käsitteellistä maastoa, johon erilaisia toiseuksia koskevia filosofisia, historiallisia ja kirjallisia analyysejä myöhemmin tässä teoksessa sijoitamme.

Totuus ja kritiikki

Etenkin humanistisen sivistyksen – ja kaiken sivistyksen – ytimessä on totuuden etsinnän kunnioittaminen. Totuuspyrkimys edellyttää kriittisen etäisyyden säilyttämistä tutkimuskohteeseen. Tällainen etäisyys on ilmeisempi vaatimus luonnon- kuin humanistisissa tieteissä, koska edellisissä tutkitaan ihmisestä riippumatonta luontoa ja jälkimmäisissä ihmisen luomaa kulttuuria. Tietoinen etäisyyden ottaminen tarkastelun kohteeseen on kuitenkin erityisen tärkeää myös humanistisilla aloilla, joilla tutkimus kohdistuu ihmiseen, meihin itseemme, eikä sen kohde ole yhtä suoraviivaisesti objektivoitavissa kuin luonnontieteissä.

Kriittisen etäisyyden tarve on luontevasti ymmärrettävissä ”negatiivisen ajattelun” tietä (vrt. Pihlström 2018): on tarkasteltava, mitä tapahtuu, kun sitä ei kunnioiteta tai kun se menetetään. Tällöin ajaudutaan naiiviin epäkriittisyyteen, esimerkiksi populismiin tai ideologiseen massaliikkeeseen, johon vain kritiikittä mennään mukaan. Kriittinen ajattelu rappeutuu, kun keskustelussa tai poliittisessa puheenvuorossa ei edes pyritä esittämään tosia väitteitä vaan sanotaan vain jotakin, mistä kuvitellaan saatavan hyötyä – ainakin silloin, jos kuulija uskoo sanotun, olipa se totta tai ei.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Epäkriittisyyttä ja poliittisia massaliikkeitä ei tietenkään pidä suoraan rinnastaa, ja kriittisyyden menettämisestä on helppoa löytää yksilökeskeisempiäkin esimerkkejä, kuten vetoaminen omiin satunnaisiin tuntemuksiin julkisesti koeteltavaksi asetettavan järjenkäytön kustannuksella. Humanistinen sivistys on yhteisöllisyyden, demokratian ja vastuullisen julkisen järjenkäytön asialla nimenomaan siksi, että se pyrkii edistämään yksilön sisäistä kykyä ja velvollisuutta kriittisen etäisyyden ottamiseen ja säilyttämiseen omassa ajattelussaan ja toiminnassaan. Kritiikin näkökulman vaaliminen yksilön ja yhteisön elämässä on lopulta yksi ja sama prosessi.[13]

Yksi tapa menettää totuuden arvo elämässä ja yhteiskunnassa on ”totuudenjälkeiseksi ajaksi” kutsuttu tilanne. Hyödyn tavoittelu totuuden kustannuksella – tapahtuipa se yksilön tai yhteisön tasolla – on paitsi räikeän sivistymätöntä myös (filosofisemmin ilmaistuna) eräänlaista vulgaaripragmatismia, jota edustavat esimerkiksi Yhdysvaltain entinen presidentti Donald Trump ja muut ”vaihtoehtoisilla tosiasioilla” vihjailevat populistit. Pragmatistisen filosofian klassikkohahmot, kuten William James, eivät tähän syyllistyneet, mutta silti esimerkiksi Jamesin totuuksien ”inhimillisestä rakentamisesta” esittämillä näkemyksillä saattaa olla oma vaikutuksensa totuuden käsitteen eräänlaiseen pehmenemiseen ainakin kovan linjan analyyttisen filosofian totuuskeskustelujen ulkopuolella.[14] Jamesin ajatuksia eteenpäin kehitellyt radikaali uuspragmatisti Richard Rorty (1989, 176) meni ehkä liian pitkälle lausahtaessaan, että ”jos pidämme huolta vapaudesta, totuus voi pitää huolta itsestään”. Pragmatistisesta totuuskäsityksestä viehättyneen onkin pakko pohtia, seuraako tästä Trumpin ajan ”totuudenjälkeisyys”. Ainakaan niin sanottu negatiivinen vapaus, pelkkä ulkoisten esteiden puuttuminen omien ajatusten vapaalta ilmaisemiselta, ei yksin riitä totuudesta huolehtimiseen, vaan tarvitaan

---

13 Kritiikistä puhutaan julkisessa keskustelussa usein aivan väärin viitaten esimerkiksi ideologiseen, jopa salaliittoteorioihin nojaavaan rokotevastaisuuteen tai muukalaisvihamielisyyteen ja EU-skeptisismiin näihin asioihin kohdistuvana ”kritiikkinä”. Tällaiset ajattelut ovat tietenkin päinvastoin malliesimerkkejä epäkriittisyydestä, kykenemättömyydestä tai haluttomuudesta vakavaan totuuden etsinnän pyrkimykseen.

14 Ks. James 2008 [1907], erityisesti luku 6. Pragmatismista, totuudesta ja ”totuudenjälkeisyydestä” ks. myös Pihlström 2021a, luku 5 ja 2021b.

https://doi.org/10.21435/tl.272

positiivista vapautta ja siihen kuuluvaa vastuuta, sitoutumista totuuteen ja sen tavoitteluun sekä näitä pyrkimyksiä tukevien instituutioiden kehittämistä. Esimerkiksi yhdysvaltalaisessa politiikassa lienee tarjolla aivan riittävästi (negatiivista) vapautta, koska mitä tahansa – kuinka sivistymätöntä ja toisia ihmisiä loukkaavaa tahansa – saa kyllä sanoa, mutta tämä ei selvästikään ole turvannut totuutta. Vapauden puolustaminen edellyttää jo totuuden käsitettä, ja Rorty ja jopa Trump joutuvat tekemään jonkinlaisia erotteluja tosiksi ja epätosiksi väittämiensä asioiden välillä voidakseen ”vapaasti” sanoa ylipäänsä yhtään mitään mistään asiasta. Meidän on pidettävä huolta paitsi vapaudesta myös totuudesta voidaksemme pitää huolta toisista – ja jopa itsestämme.

Totuuden etsinnän ja siten sivistyksen edistämisen projekti edellyttänee sitoutumista jonkinlaiseen minimaaliseen realismiin, jonka mukaan emme ole rakentaneet maailmaa tyhjästä vaan todellisuus on ainakin merkittäviltä osiltaan ihmismielestä ja -kielestä riippumaton. Silti voidaan ehdottaa, että tämän realismin on asetuttava perustavamman *kriittisen filosofian* puitteisiin. Kriittisellä filosofialla tarkoitamme tässä laajassa mielessä sekä Immanuel Kantin käynnistämää järjen kritiikin projektia että sen myöhempiä kehitelmiä, kuten pragmatismia. Vaikka esimerkiksi pragmatismin klassikkohahmoa John Deweya ei useinkaan mielletä Kantin perilliseksi, hän luonnehti filosofiaa ”kritiikin menetelmien kehittämisen kriittiseksi menetelmäksi” (*the critical method of developing methods of criticism*).[15] Käytäntöjemme jatkuvaan itsekriittiseen kehittämiseen sitoutunut kriittinen metodi on pragmatismin(kin), kuten kaiken järkevän filosofian, luovuttamaton perusta. Uskoaksemme totuudenjälkeisyyteen on perusteltua pyrkiä filosofisesti reagoimaan nimenomaan korostamalla pragmatistisen totuus- ja todellisuuskäsityksen yhteyttä kriittisen filosofian pyrkimyksiin sekä filosofisen realismin rakentumista näiden varaan.

---

15 Tämä lainaus löytyy Deweyn pääteoksiin kuuluvan *Experience and Nature* -kirjan lopusta (Dewey 1986 [1929], 354). Deweyn tuossa teoksessaan (ja monissa muissakin teoksissaan) puolustama pragmaattinen naturalismi on yksi huomionarvoinen tapa integroida ihmisen luonnollisuuden tunnustavaa naturalismia ja kulttuurin kaikkialle inhimillisessä maailmassa ulottuvaa läpitunkevaa merkitystä. Pragmatismin ja kantilaisen kriittisen filosofian suhteesta laajemmin ks. esim. Pihlström 2021b, 2022.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Totuudenjälkeisyys kytkeytyy toiseuteen monin tavoin. Toisen kunnioittaminen totuuden etsijänä ja totuusväitteiden esittäjänä ei tietenkään tarkoita sitä, että pidettäisiin yhtä hyvinä tai perusteltuina kaikkien esittämiä käsityksiä ja väitteitä. Päinvastoin: toisen tunnustaminen totuuden tavoittelun käytäntöjemme osanottajaksi merkitsee, että kunnioitetaan toisen vastuuta pitäytyä omalta osaltaan pyrkimyksessä totuuteen ja näin ollaan myös valmiita ottamaan itse kriittistä etäisyyttä siihen, miten tuo toinen tämän vastuun pystyy kantamaan. Toista ihmistä totuuspyrkimysten subjektina kunnioittava kriittinen etäisyys edellyttää, että kun toisen katsotaan erehtyneen, näin ollaan valmiit toteamaan. Tällainen kriittinen keskustelu totuuden tavoittelumme onnistumisista ja epäonnistumisista on periaatteessa mahdollista nivoa erilaisiin filosofisiin totuuskäsityksiin.

Riippumatta siitä, mitä filosofista totuuskäsitystä kannatetaan, sitoutuminen itse totuuden käsitteeseen ja sen eettis-poliittiseen merkitykseen sisältyy siis olennaisesti kriittisen etäisyyden kunnioittamiseen ja sivistykseen. Totuuden fragmentoituminen etenee tyypillisesti niin, että kritiikittä mennään sisään eli immersoidutaan johonkin ideologiaan, kuplaan tai vaikkapa vihaan (kuten trumpilaisessa populismissa ja sen erilaisissa versioissa, myös Suomessa, tapahtuu). Äärimmillään tällöin liitytään mukaan johonkin sellaiseen kielipeliin tai käytäntöön, joka muovaa edustajiensa asenteita esimerkiksi tiettyjä ihmisryhmiä (”toisia”) kohtaan tunteellisen demonisoiviksi ja käyttää tällaista kielipelin sisällä vellovaa vihaa politiikanteon välineenä.[16] Rortya maltillisempi uuspragmatisti Hilary Putnam (1992, 176–177) on osuvasti muistuttanut, että jonkin väittäminen todeksi on ”astumista kielipelin ulkopuolelle” eli etäisyyden ottamista totuuksien ilmaisemisessa käytettyyn kieleen nähden, ei pelkän kielipelin sisäisen siirron tekemistä.[17] Kriittinen etäisyys on tässä nimenomaan olennaista; on vaalittava kykyä astua ulos liian pieneksi käyvästä piiristä.

---

16 Ks. esim. stereotypioiden ongelmallisista kielipeleistä (”totuuden siemen”) tämän teoksen luvussa ”Rasistinen pilkka ja stereotypiat 1900-luvun alun pilalehdistössä”.

17 Tässä Putnam ottaa selvästi itse kriittistä etäisyyttä omaan varhaisempaan ”sisäiseen realismiinsa” (esim. Putnam 1981), jossa totuutta luonnehdittiin kielen tai käsitejärjestelmän sisäiseksi asiaksi.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Pragmaattisen *pluralismin* hengessä voidaan toisaalta ehdottaa, että totuudesta itsestään, kuten muistakin asioista, on tarjolla monia erilaisia kontekstisidonnaisia totuuksia. Voi esimerkiksi olla perusteltua puolustaa realistista totuuskäsitystä ja totuuden vastaavuus- eli korrespondenssiteoriaa[18] poliittisessa diskurssissa, jossa pyritään edistämään ihmisoikeuksia ja demokratiaa Trumpin kannattajia, Vladimir Putinia, Xi Jinpingiä – tai muita autoritaarisia johtajia ja yleisemmin orwellilaisen maailman häikäilemättömiä o'brieneita – vastaan. Näin saattaa olla tarpeen tehdä, vaikka samalla ajateltaisiin, että akateemisen filosofisen totuuskeskustelun kontekstissa on kehiteltävissä totuuden käytännöllistä toimivuutta inhimillisessä elämänmuodossa korostava pragmatistinen totuuskäsitys. Tässä pragmaattinen totuusteoria toimii ikään kuin metatasolla: totuus totuudesta itsestään on suhteutettava niihin tutkimuskonteksteihin, joissa totuudesta keskustellaan.[19] Tämä edellyttää jälleen kriittistä etäisyyttä.

Olennaista tällaisen totuuskäsityksen muotoilemisessa on vastuun ottaminen niistä totuuden tavoittelun käytännöistä, joihin osallistumme. Koska käytäntöjä on monenlaisia, totuuden etsinnän kontekstisidonnaisuus korostuu. Se kuitenkin tekee itsekriittisen reflektion vain entistä tarpeellisemmaksi eikä suinkaan vesitä totuuskäsitettä epäkriittiseksi. Meidän on jatkuvasti – kriittiseltä etäisyydeltä – tarkattava sitä, miten oikeastaan käytämme totuuden käsitettä (samoin

18 Totuuden korrespondenssiteoriasta on lukuisia eri muotoiluja, mutta yksinkertaisimmillaan se tarkoittaa käsitystä, jonka mukaan väitelause tai propositio on tosi, jos se vastaa todellisuutta eli jos sen ilmaisema asiaintila vallitsee kielestä riippumattomassa maailmassa. Korrespondenssiteoriasta ja filosofisesta realismikeskustelusta ks. esim. Niiniluoto 1999, 2003.

19 Voidaan pohtia, johtaako pragmatismin soveltaminen metatasolla kehään, jossa pragmatistisen totuuskäsityksen väitetään pragmaattisesti toimivan ja olevan siksi tosi. Samanlainen kehäisyys on kuitenkin periaatteessa muidenkin totuuskäsitysten ongelma, jos niiden väitetään olevan totuuksia totuudesta. (Vastaako totuuden korrespondenssiteoria todellisuutta?) Tämä ei välttämättä ole haitallinen kehäpäätelmä vaan itseään vahvistava kehämäisyys perustavissa filosofisissa käsityksissämme. Toisaalta ei ole selvää, missä määrin totuuden käsite ylipäänsä soveltuu filosofisiin teorioihin; tämä riippuu laajemmista metafilosofisista käsityksistämme. Näistä teemoista huomattavasti laajempia tarkasteluja sisältyy teoksiin Pihlström 2021a ja 2021b.

https://doi.org/10.21435/tl.272

kuin kritiikin käsitettä itseään tai kieltä ylipäätään), miten sitä erilaisiin käytäntösidonnaisiin diskursseihin sovellamme ja miten vastuun kantaminen näistä käytännöistä yksilön ja yhteisön elämässä toteutuu. Tällainen itsekriittinen tarkkailu on nähdäksemme sivistystä tavoittelevan elämänasenteen olennainen osa, ja se on erottamattomasti läsnä suhteessamme toisiin ihmisiin, joiden kanssa jaamme yhteisen maailman. Tämä näkemys voi viedä filosofisen pragmatistinkin lähelle realismia etenkin niissä poliittisissa diskursseissa, joissa on paikallaan muistuttaa totuudenjälkeisyyden vaaroista.[20]

Vapaus ja tiedepolitiikka: Dostojevskista Jacksoniin

Vaikka elitismiä usein paheksutaan, tietynlainen elitismi on tutkimuksessa välttämätöntä ja sisältyy ajatukseen tutkitun tiedon erityisestä asemasta sekä tieteellisen asiantuntemuksen perustumisesta pitkäjänteiseen koulutukseen ja huolelliseen vertaisarviointiin (ks. jälleen Kivistö & Pihlström 2018). *Akateemisen vapauden* nojalla mitä tahansa ei suinkaan voida sanoa, kuka tahansa ei ole asiantuntija eikä koulutettu mielipide ole vain yksi monista, vaan monimutkaisten ilmiöiden ymmärtäminen vaatii perusteellista tutkimusta. Toisaalta sivistys- ja koulutuseliitin ja tällaiseen eliittiin kuulumisesta seuraavan vapauden mahdollisuuden tulee pysyä avonaisina: kuka tahansa *voi* pyrkiä kouluttautumaan asiantuntijuuteen, ja tutkitun tiedon tulee olla kaikille tarjolla (aina myös nyt eliitin ulkopuolisille toisille). Tämä vaatii vaivannäköä. Akateeminen vapaus on siksi myös jatkuvaa vastuuta totuuden etsinnästä ja edellyttää sekä edellä kuvailtua kriittistä etäisyyttä että aktiivista valmiutta sallia akateemisen elämän piiriin erilaisia suuntauksia, ihmisiä ja aiheita. Diversiteetti ei

20 Toisenlaisen, viime vuosina julkisuudessa keskustellun esimerkin kriittisen etäisyyden tärkeydestä totuuden tavoittelussa tarjoavat koululaisten oppimistuloksia koskevat tutkimukset: liiallinen immersiivisyys (digitaalisuus, ilmiöoppiminen) saattaakin olla sivistysprojektin kannalta ongelmallista, koska nimenomaan etäisyys opittavaan esimerkiksi perinteisten oppikirjojen ja oppiainerakenteiden muodossa saattaa edistää oppimista ja sivistystä.

https://doi.org/10.21435/tl.272

merkitse kaiken sallivaa relativismia vaan jatkuvaa kutsua kriittiseen keskusteluun.

Valinnan vapaus on kuitenkin vaikea kohdata ja edellyttää jatkuvaa reflektiota. Tutkijan sisäisessä yksinpuhelussa voivat joutua vastakkain ulkoiset paineet ja henkilökohtainen humanistinen sivistysihanne, tutkijan sisäisyys. Yksi merkittävä kuvaus tällaisesta vaativasta vapaudesta sisältyy Dostojevskin *Karamazovin veljesten* ”Suurinkvisiittori”-jaksoon, jossa kirjailija luonnehtii ihmisten vapautta kohtaan tuntemaa pelkoa:

> Sinä tahdot mennä maailmaan ja menet paljain käsin luvaten jonkinlaista vapautta, jota he yksinkertaisuudessaan ja synnynnäisessä ilkeydessään eivät kykene edes tajuamaan, jota he pelkäävät ja kauhistuvat – sillä mikään ei milloinkaan ole ollut inhimilliselle yhteiskunnalle sietämättömämpää kuin vapaus! Näetkö nämä kivet täällä autiossa ja hehkuvan kuumassa erämaassa? Muuta ne leiviksi, niin ihmiskunta juoksee jäljessäsi kuin lauma, kiitollisena ja kuuliaisena, vaikka se ikuisesti vapiseekin pelosta, että Sinä vedät kätesi pois ja Sinun leipäsi loppuu heiltä. (Dostojevski 1979 [1880], 360–361.)

Dostojevski jatkaa suurinkvisiittorin suulla: vapaa äly ja tiede vievät ihmisen sellaisten erämaiden ja ratkaisemattomien kysymysten äärelle, että ihminen ei voi sitä kestää. Jakso on tähän yhteyteen hieman juhlava, mutta banaalisti esimerkiksi yliopistojen arkeen tuotuna ajatuksen voi kääntää huomioksi siitä, kuinka paljon helpompaa on mukautua tarjottuun rooliin (esimerkiksi yliopiston strategioissa) kuin pitää kiinni tutkijan itsenäisyydestä ja sisäisyydestä, jotka eivät noihin ulkoisiin paineisiin ja odotuksiin kenties vastaa.[21] Odotuksiin vastaamiseen houkuttaa sekin, että se tuottaa helpommin leipää, ja siksi on vaikea tyytyä vain sydämen vapaaseen ratkaisuun. Kuten runoilija Laura Riding Jackson myöhemmin (1972, 40) kirjoittaa: ”Sil-

21 Yksi ongelma yliopistojen arvoista käytävässä keskustelussa onkin oletus arvojen eräänlaisesta kontingenssista – ne ovat ikään kuin riippuvaisia yliopiston strategiasta, jossa ne on lueteltu – sen sijaan, että arvot nähtäisiin sisäisiksi ja sellaisina välttämättömiksi sitoumuksiksi, jotka määrittävät akateemisen henkilön elämää sikäli kuin hän ylipäänsä on tai voi olla akateeminen henkilö. (Vrt. jälleen Pihlström 2021a, luku 3.)

https://doi.org/10.21435/tl.272

loin, aivan kuin lintuparvi äkkiä pudottautuu puuhun keskeyttääkseen matkansa, ihmiset asettuvat kuulemaan tarinaa, tarkoituksen ja sattuman sulautuessa heidän läsnäolossaan."

Dostojevski – ja Jackson – puhuvat tässä uskonnosta ja yllä siteeratussa jaksossa puhuteltu "Sinä" on tietenkin Kristus, mutta kuvaelmaa voidaan soveltaa akateemiseen maailmaan, jossa vapauden pitäisi edelleen olla perustavia arvoja. Tiedepolitiikan ja yliopistojen strategisten painopisteiden lisääntyvä korostaminen ja jatkuva kilpailu saavutuksista ohjaavat kuitenkin suunnittelemaan tutkimusta muistakin lähtökohdista. Pyrkimyksessä voi olla mukana aito tutkimuksellinen mielenkiinto, mutta olennainen sysäys tutkimukseen tulee nykyisin herkästi myös kontingentteihin odotuksiin vastaamisesta ja tilanteen hyödyntämisen halusta. Dostojevskin mukaan ihminen kammoaa pakotonta vapautta ja kaipaa ihmettä, salaisuutta ja auktoriteettia vapauttaan rajoittamaan voidakseen olla onnellinen.

Inhimillistä diskurssia käsittelevässä esseistisessä teoksessaan *The Telling* (1972) Jackson painottaa totuudellisuuden merkitystä ihmisenä olemisessa ja pohtii myös rajallisten näkökulmien vajavaisuutta jakamattoman ihmisyyden ymmärtämisessä.[22] Jacksonin suhde universaaliin on kompleksinen, sillä hänelle totuus tarkoittaa valaistumisen kaltaista kokonaisuuden hahmottamista. Jackson kiistää sekä uskonnon, tieteen, filosofian että lopulta runoudenkin aseman totuudellisina diskursseina, koska ne ovat sidottuja rajallisiin näkökulmiinsa ja pyrkivät "varastamaan totuuden nimen omille keksinnöilleen" (1972, 55). Jackson toteaa, että tarina ihmisyydestä on jakautunut erilaisten totuutta julistavien ammattien välille (*truth-telling professions*), jotka kilpailevat huomiostamme. Mutta Jacksonin mukaan mikään näistä aloista ei anna meille totuudellista kokonaiskuvaa itsestämme tai

22 Jacksonin teoksen ydin koostuu 62 lyhyestä katkelmasta, jotka ilmestyivät alkujaan vuonna 1967 *Chelsea*-aikakauslehden tiedettä käsittelevässä erikoisnumerossa. Vuoden 1972 kirjajulkaisussa näitä fragmentteja täydentävät pitkät jälkisanat, teoksen luonteen pohdinnat ja viitteet. Jackson (1972, 1) kutsuu teostaan tyyliltään diminutiiviseksi, ennemmin jonkinlaiseksi lausunnaksi (*diction*) kuin runoudeksi (tarkoittaen huolellista ja jatkuvaa kielen punnintaa totuuden tavoittelemiseksi), ja henkilökohtaiseksi evankeliumikseen. Teos tiivistääkin hänen ajatteluaan runollisessa ja esseistisessä muodossa.

https://doi.org/10.21435/tl.272

”meitä itseämme” (mt., 9). Tieteelliset selitykset eivät selitä ihmisyyden ydintä vaan käsittelevät ihmistä materiaalisena olentona (mt., 15) ja nojaavat kapeisiin metodeihin (mt., 61). Jacksonin tiedettä kohtaan kohdistamassa kritiikissä vaikuttaa hänen näkemyksensä yhdestä jaetusta todellisuudesta ja ihmisten yhteisestä alkuperästä, jota kohti kaikkien tulisi kielen avulla suuntautua.

Jackson (1972, 9) kirjoittaa, että ihmiset laativat uutterasti pieniä tarinoita ihmiselämästä, mutta nämä kapeat näkökulmat eivät tavoita suurta tarinaa jakamattomasta ihmisyydestä, joka on kertomatta: ”Me kuuntelemme omaa puhettamme – – mutta se vain vieraannuttaa meitä itsestämme” (mt., 10). Jackson kritisoi tieteen tekemistä leimaavaa uutta materialismia, joka ei tarkastele ihmistä kokonaisuutena vaan keskittyy mikrokosmiseen ja mekaaniseen osaan elämästä. Samalla hän esittää toiveen kokoavasta humanistisesta näkökulmasta, jossa tarkastelun kohteena olisi ihminen kokonaisuutena, ei vain joltakin pieneltä kapealta, fyysiseltä, katoavalta alueeltaan. Rajalliset näkökulmat ovat väistämättä sidoksissa toiseuttaviin perspektiiveihin eivätkä kykene tavoittamaan yhteisen ihmisyyden ideaa.

Kukin tieteenala tarjoaa Jacksonin mukaan vain osatotuuksia ja on jollakin tavalla ongelmallinen suhteessa ihmisyyden ymmärtämiseen: esimerkiksi uskonto vaalii suhdetta menneeseen ja odottaa tulevaa mutta unohtaa nykyhetken ja vähättelee ihmistä suuntautuessaan muistin tavoittamattomaan maailmansieluun (mt., 39). Uskonnon tarinat kurottavat nykyhetken yli menneisyydestä tulevaan, menneisyydestä, jonka ne kuvittelevat tuntevansa. Filosofiassa taas rajalliset aikaan sidotut näkökulmat esitetään universaaleina totuuksina (”filosofin näkemys kokonaisuudesta tarkoittaa aina kuolevaisen osan kuolevaista laajenemaa”; mt., 12; sit. myös Oldham 1995, 258). Filosofia ei katso riittävän kauas menneisyyteen tai tulevaan vaan tuijottaa siihen, mitä on, ikään kuin nykyhetkessä olisi ikuisuus. Jacksonin etsimään kokonaisvisioon filosofia ei pysty hänen mukaansa vastaamaan, sillä sen vastaukset ovat liian aikaan sidottuja silloinkin, kun ne tavoittelevat yleispätevyyttä. Aiemmin Jackson oli nostanut nimenomaan runouden tieteen kehityksen ja erikoistumisen vastavoimaksi korostamalla runouden yksilöllistä näkökulmaa maailmaan. *The Telling* -teoksessa hän kuitenkin osin luopuu tästä eksistentiaali-

https://doi.org/10.21435/tl.272

sesta yksilöllisestä näkökulmasta. Hän näkee runouden heikkoutena sen runoilijalle antaman painoarvon ja kielen lumon, jotka unohtavat kielen merkityksen interaktiivisena, sosiaalisena toimintana. Runous pakottaa yleisön hiljaisen maallikon rooliin, jolloin runoilijan ja kielen etualaisuus paradoksaalisesti estävät tavoittamasta mahdollisuutta totuuteen.[23]

Erityisen kriittisesti Jackson suhtautuu metodologioihin, jotka rajaavat ihmisyydestä käytävää keskustelua ja pilkkovat sen omaa tärkeyttään korostaviin pieniin kaistaleisiin, jotka korvautuvat toisilla ajan kuluessa. Määrittelemme kysymyksemme hyödyn kautta ja kapeasti, jotta voisimme vastata niihin, mutta kuka kysyy kokonaisen totuuden perään? Jackson kirjoittaa (mt., 27), että muut olennot kuin ihminen eivät kykene tavoittelemaan totuutta. Jos ihminen ei tavoittele totuutta, silloin hän on muiden olentojen kaltainen, mutta sillä erotuksella, että hän on paha. Kielen tulee pyrkiä totuudellisuuteen, sillä ymmärryksemme maailmasta ja toisista nojaa kielenkäyttöön. Jackson painottaa *The Telling* -teoksessaan – sen nimen mukaisesti – totuutta jatkuvana puhumisena: ei abstraktina tai käsitteellisenä projektina, vaan totuuden katkeamattomana tavoitteluna kielen avulla. Tämä prosessi on hänelle myös syvästi yksilöllinen, jotakin mitä jokaisen tulisi toteuttaa itse omassa elämässään. Jackson (mt., 177) kutsuu tätä ihmisten ajattelun erilaisuutta ”aidoksi etäisyydeksi” (*true distance*).[24]

Jacksonin ajattelu korostaa näin jakamattoman ihmisyyden merkitystä ja penää sellaista inhimillistä näkökulmaa maailmaan, jossa ky-

---

23 Jacksonin päätuotanto runoilijana on 1920- ja 1930-luvuilta. *The Telling* -teos on hänen myöhäistuotantoaan ajalta, jolloin hän oli jo luopunut runoudesta ja esittänyt voimakasta kritiikkiä sitä kohtaan, vaikka aiemmin juuri runous oli ollut hänelle totuuden ilmaisemisen perustava väylä. Hän kirjoittaa: ”Poetry is a sleep-maker for that which sits up late in us listening for the footfall of the future on to-day’s doorstep” (Jackson 1972, 11). Jacksonin päätöstä luopua runoudesta on tulkittu myös tietoiseksi askeleeksi kohti inklusiivisuutta, sillä jokaisen ihmisen tulisi pyrkiä yhtä lailla kohti totuutta ja sen artikulointia; intellektuaalinen autonomia kuuluu kaikille (ks. Ophir 2005, 112).

24 Jacksonin totuuskäsityksestä ks. McGann 1992; jakamattoman ihmisyyden ajatuksesta Jacksonilla ks. luku ”Rasistinen pilkka ja stereotypiat 1900-luvun alun pilalehdistössä”.

https://doi.org/10.21435/tl.272

symykset eivät koskettelisi vain kapeita, hyödyn kannalta punnittuja aiheita. Jacksonille totuudellisuuden pyrkimys on erottamattomissa tällaisesta laaja-alaisesta näkökulmasta, jossa tarkastelun kohteena on koko ihmisyys.

Tieteentekijän tulisi aktiivisesti huolehtia akateemisesta vapaudesta ja totuudesta – eikä vain luottaa siihen, että nämä asiat ovat kunnossa, kun samannimiset arvot on mainittu yliopiston strategiassa. Tämä on myös eettinen valinta; kyse on sekä oman vapauden vastuullisesta käytöstä että toisten vapauden vaalimisesta. Georg Henrik von Wrightin Dostojevski-esseiden mukaan vain sellainen ihminen voi elää ”eetillistä” elämää, joka on vapaa valitsemaan hyvän ja pahan väliltä. Enkeleillä tätä vapautta ei ole, mutta ihmisellä on, ja juuri valinnan vapaus mahdollistaa hyvän (ja tietysti myös pahan). ”Vain se ihminen voi olla hyvä, joka voi myös olla paha”, kiteyttää von Wright (1974 [1961], 116).[25] Vaikka ulkoa asetettuja strategisia painopisteitä omassa työssään toteuttava tutkija ei tietenkään ole antautunut dostojevskilaiseen painiin demonin kanssa, edellä mainittu Dostojevskin analyysi valinnan vapauden vaikeudesta ja perustavasta merkityksestä valottaa myös tutkijan vastuuta. Totuuden tavoittelussa ei voi olla mitään muita painopisteitä kuin totuus itse, mutta jokaisen tutkijan on tehtävä valintansa omakohtaisesti sitoutuessaan totuuden tavoittelemiseen ulkoisista paineista huolimatta – tai jättäytyessään noiden paineiden armoille.[26]

---

25 Tätä ei kuitenkaan pidä ymmärtää teodikeana eli pahan olemassaolon oikeutusyrityksenä (vrt. teoksemme neljä viimeistä lukua).

26 Painopisteiden korostaminen ja strategioiden laatiminen antavat myös muunlaisia viestejä yliopistoyhteisölle. Voimakkaasti ohjaava ja valikoiva tiedepolitiikka ei parhaalla tavalla rakenna luottamusta tutkijayhteisössä. Se kasvattaa ryhmien välistä kilpailua ja antaa ymmärtää, etteivät yliopiston hallinnolliset ylärakenteet luota siihen, mitä tutkijat tieteellisen työn varsinaisella perustasolla itsenäisesti tekevät, vaan katsovat, että heitä pitää ohjailla oikeaan suuntaan. Luottamus syntyy kuitenkin pikemminkin siitä, että yhtäältä tutkijoiden annetaan mahdollisimman vapaasti tehdä, mitä he tahtovat, ja toisaalta uskotaan, että tällä tavalla syntyy myös pitkällä aikavälillä parasta tulosta. Vaikka strategista suunnittelua tietenkin tarvitaan, voitaisiin ehdottaa, että toisten vapaiden subjektien kunnioittamiseen perustuva tiedepolitiikka edistää liioiteltua ohjailua paremmin nimenomaan totuuden etsinnän kriittistä projektia.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Jokainen meistä on myös henkilökohtaisessa toiminnassaan luovuttamattomassa vastuussa sekä omasta sitoutumisestaan totuuden projektiin että toisten vapauden kunnioittamisesta tuon projektin edistämisessä. Myös Jackson (1972, 55) painottaa, ettei meidän tule unelmoida huomiosta ja pyrkiä erottautumaan muista, jos se saa meidät menettämään otteemme totuudellisuudesta. Juuri tätä vastuuta voi olla vaikea kantaa nyky-yliopistossa (ja ehkä laajemmin nyky-yhteiskunnassakin), jossa erilaiset näkyvyyden paineet – varsinkin sosiaalisessa mediassa – asettuvat väistämättä jännitteiseen suhteeseen totuuden ja vapauden kaltaisten klassisten arvojen kanssa, kritiikistä ja itsekritiikistä puhumattakaan. Jacksonin mukaan (mt., 61) totuudellisuuden pyrkimys saattaa jopa nolostuttaa meitä, ”ikään kuin kyseessä olisi antiikinaikainen hassutus”. Nuoria tutkijoita saatetaan nykyisin aivan avoimesti ohjeistaa tuomaan omaa itseään rohkeasti, jopa röyhkeästi, esiin ja avoimesti myymään tutkimustaan rahoittajille ja yhteiskunnalle. Itsekritiikki ei ole korkeassa kurssissa, emmekä anna riittävää arvoa huomaamattomille, toisena tuleville tai vähemmän näkyvästi erottuville.

Samaan vapautta ja kriittisyyttä fragmentoivaan nykykulttuurin juonteeseen kuuluu toinenkin lieveilmiö, eräänlaisen edunvalvontadiskurssin levittäytyminen liki kaikkialle: akateemisissakin piireissä on ikävän tavanomaista pohtia, miten oman tutkimusryhmän tai koulukunnan menestys ja rahoitus voitaisiin parhaiten taata tekemällä asioita niin kuin strategioissa odotetaan tehtävän. Edunvalvonta kuuluu ammattiyhdistysliikkeeseen muttei tieteen itsensä edistämiseen, sillä se ei tue diversiteettiä tutkimuksessa vaan ajautuu jopa helposti ristiriitaan tärkeimmän arvon eli totuuden kanssa. Näemme, että totuuden, vapauden ja toiseuden kunnioittamisen pyrkimykset ja arvot kytkeytyvät kiinteästi toisiinsa humanistisessa tutkimuksessa, jossa ilman vapautta ei ole mahdollista tavoitella totuutta eikä ilman totuuden tavoittelua ole mahdollista kunnioittaa toiseutta.

Toisen kunnioittaminen ja empatian kritiikki

Kriittisen etäisyyden ja (akateemisen) vapauden korostaminen erityisesti humanistisessa sivistysprojektissa on aina myös toisen ihmisen

https://doi.org/10.21435/tl.272

kunnioittamista, erityisesti hänen tunnustamistaan meistä itsestämme riippumattomana vapaana ja vastuullisena subjektina. Esimerkiksi historian ja taiteen tutkimuksessa tutkimuskohteina ovat tapahtumien ja teosten ohella niistä vastuulliset tai niihin osallistuneet ihmiset. Tällaisen tutkimuksen ei kuitenkaan tarvitse tapahtua empatian, eläytymisen tai tutkimuskohteeseen upottautumisen (immersion) tietä. Päinvastoin: kun pidämme toisiin, niin tutkimuskohteisiimme kuin muihin tutkijoihinkin, kriittistä etäisyyttä emmekä kuvittele voivamme yksinkertaisesti astua heidän mielensä sisään, omaksumme heihin sivistyneen kunnioittavan asenteen. Immersiivisyys ja kriittinen etäisyys eivät ole välttämättä vastakohtia, mutta niiden välillä voidaan nähdä merkittävä ero juuri samuuden ja toiseuden ymmärtämisen pyrkimyksissä.

Empatiaa on tarjottu viime vuosina ratkaisuehdotukseksi moneen ongelmaan. Kukaan ei kiistäkään sitä, että pyrkimys ymmärtää toisiamme on inhimillisyyden ytimessä, ja kyky empatiaan lienee psykologisessa mielessä tällaisen ymmärryksen kannalta tarpeellista. Empatian korostamista on kuitenkin voimakkaasti ja oikeutetusti kritisoitu siksi, että empatia ei näennäisestä myönteisyydestään huolimatta johdakaan välttämättä pelkkään hyvään ja toiseuden ymmärtämiseen. Kritiikin ydin on empatian rajallisuudessa ja paikallisuudessa, sillä empatia on voimakkaimmillaan läheisten ja samankaltaisten välillä.[27] Empatia auttaa kuvittelemaan toisten ihmisten hätää sen puitteissa, mikä meille on yhteistä. Mutta juuri tämän rajallisuutensa vuoksi empatia on huono ohjenuora vieraiden, erilaisten tai kaukana olevien ihmisten ja ihmisyhteisöjen – eli monenmoisten toiseuksien – ymmärtämiseen eikä voi toimia moraalin pohjana. Empatiaa synnyttävät läheisten lisäksi yksittäiset ihmiskohtalot, kun taas suuret rakenteelliset tai poliittiset ongelmat jäävät helposti empatiakerronnan tavoittamattomiin. Samastumisen sijasta esimerkiksi köyhyyden

---

27 Empatiaan sisältyviä ennakkoasenteita ovat kritisoineet esimerkiksi Paul Bloom (2014), Fritz Breithaupt (2018) ja Jesse J. Prinz (2011a, 2011b); empatian kritiikistä ks. myös Pihlström & Kivistö 2022. Empatian lähikäsitteestä sympatiasta ks. Kivistö 2007. Sympatia oli 1700-luvulla keskeinen kommunikaation käsite: puhujia kehotettiin tavoittelemaan sympatiaa, jotta heidän puheensa olisi mahdollisimman suostuttelevaa.

https://doi.org/10.21435/tl.272

poistamisessa tarvitaan tutkimukseen perustuvaa poliittista toimintaa ja tässä korostamaamme kriittistä, harkitsevaa etäisyyttä.

Empatiakritiikki on tärkeää myös humanististen tieteiden erityisluonteen kannalta. Empatiapuhe ja siihen usein liittyvä empiirinen tutkimus näkevät ihmisen helposti alisteisena luonnon prosesseille, mutta ihmisyys ei kuitenkaan ole vain riippuvuutta myötäsyntyisistä ominaisuuksista.[28] Jos näin olisi, humanistinen tutkimus ei juuri eroaisi luonnontieteistä. Humanistinen tutkimus tarkastelee kuitenkin nimenomaan ihmiselle ominaista kulttuuria (laajasti ymmärrettynä) ja pyrkii edistämään ihmisen toiminnan ymmärtämistä huomioiden sen ajalliset, kulttuuriset ja yksilölliset piirteet. Vain ihmisellä on kyky ottaa etäisyyttä siihen luontoon, jonka osa hän on, ja ihminen tulkitsee luontoa aivan erityisestä inhimillisestä näkökulmasta. Paradoksaalisesti empatian korostaminen voi johtaa liioiteltuun *naturalismiin* inhimillisen kulttuurin ja ihmistenvälisen perspektiivin valottamisen sijasta tähdentäessään empatiaa nimenomaan ihmisen biologisena ja luonnollisena, jopa aivojen rakenteeseen evolutiivisesti ”ohjelmoituna” piirteenä. Inhimillinen kulttuuri ja siten myös humanististen alojen tutkimuskohde on kuitenkin kaikkea muuta kuin ihmisten biologisesti jaettu ominaisuus.[29]

Esimerkiksi paljon keskustelua herättävä kulttuurinen appropriaatio eli omiminen saattaa olla eräänlaista teeskentelevää empatiaa kulttuurisella tasolla ja voi siksi ilmentyä sivistymättömänä ja jopa epäeettisenä pyrkimyksenä upottautua tai eläytyä toiseuteen. (Vielä

28 Toki empatiatutkimuksessakin voidaan tarkastella empaattisten suhteiden muodostumista kulttuurisella ja yhteiskunnallisella tasolla, esimerkiksi kasvatuksen kontekstissa. Viittaamme tässä erityisesti populaarien empatiakeskustelujen taipumukseen korostaa inhimillisten empatia-asenteiden sisäsyntyisyyttä ja luonnollisuutta. Luonnollisuuden ongelmaan palaamme myös seuraavassa luvussa, jonka aiheena ovat varhaiset käsitykset ihmiskunnan kehityksestä, luonnonkansoista ja ns. barbaareista.

29 Näihin teemoihin liittyviä kysymyksiä käsitellään myös teoksessa Pihlström 2018. Olemme usein esimerkiksi aivotutkimuksen tulosten popularisointeja lukiessamme hämmästelleet, mitä tarkoitetaan puheella siitä, että ihminen voi esimerkiksi ohjata tai jopa huijata aivojaan (tai mieltään) toimimaan jollakin tietyllä tavalla. *Kuka* on tämä ihmissubjekti, joka voi näin tehdä, jos kerran ihmisen kulttuuriset ja normatiiviset pyrinnöt palautuvat viime kädessä aivojen toimintaan tai muuhun luonnolliseen?

https://doi.org/10.21435/tl.272

paljon problemaattisempi omimisen muoto on tietenkin sellainen, jossa pyritään kaupallisesti hyödyntämään alisteisessa asemassa elävän alkuperäiskulttuurin tai vähemmistön kulttuuripiirteitä – ilman edes teeskenneltyä empatiaa.) Vaikka aikeet olisivat hyviä, vieraita tapoja omittaessa saatetaan kuvitella voitavan mennä sisään toisen kulttuuriin välittämättä esimerkiksi sellaisista historiallisista epäoikeudenmukaisuuden rakenteista ja kerrostumista, jotka tekevät omijan näkökulman asiaan epäilyttäväksi. Sivistyneessä appropriaatiokritiikissä on jälleen olennaista kriittinen etäisyys toisen (kulttuurin) kunnioittamisena ja toiseutta koskevan totuuden tavoitteluna, vastuuna omasta vapaudesta lainata ja omaksua uutta. Toisaalta kulttuuriset lainat ja vuorovaikutus ovat tietenkin ratkaisevan tärkeä osa inhimillistä elämää, ja tarkka rajanveto lainaamisen ja omimisen välillä saattaa olla erittäin hankalaa. Samalla juuri tämän rajanvedon pohtiminen mitä suurimmassa määrin suuntaa suhteitamme toiseen – tai kaikenlaisiin toiseuksiin, joita ihmiselämässä kohdataan. Siksi sivistynyt asenne toiseuteen edellyttää jälleen jatkuvaa itsekriittistä pohdintaa omista kulttuurisen lainaamisen käytännöistämme. On myös osa kulttuurista sivistystä tiedostaa oma kykenemättömyytensä täysin välttää appropriaatiota – ja tähän liittyvä hienovaraisuus toisten (hyväntahtoisia) appropriaatioihin ajautumisia koskevassa kritiikissä.

Humanismin käsitteen itsensä monimerkityksisyyden vuoksi on oltava erityisen tarkkana, kun puhutaan humanistisesta sivistysprojektista (vrt. jälleen Kivistö & Pihlström 2018). ”Suurena humanistina” tunnettu akateemikko von Wright luopui viimeisinä työvuosinaan kutsumasta omaa ajatteluaan humanismiksi.[30] Tämäkin asenne voidaan nähdä esimerkkinä eräänlaisesta (humanismiin kuuluvasta) ihmisen kunnioittamisesta. Von Wrightin mukaan etenkään sekulaari humanismi ei lopulta riittävästi kunnioita ihmisenä olemisen ongelmallisuutta, sitä, ettei kaikkia ihmiselämän ongelmia voida suoraviivaisesti (esimerkiksi tieteellisesti) ratkaista, vaikka von Wright itsekin toki edusti sekulaaria ajattelua. Tällainen humanismin itsekriittisyys on itsessään olennainen osa humanistista sivistystä. Von

30 Von Wrightin humanismista ks. von Wright 1987 [1986]; humanismikritiikistä ks. von Wright 2002 [2001]. Vrt. myös Pihlström 2021a.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Wright näyttäytyy näin humanistisen sivistysprojektin huomattavana edustajana, joka osasi ottaa kriittistä etäisyyttä omaan humanismiinsa eikä vain hyväksynyt sitä valmiiksi annettuna tai muuttumattomana. Humanismi sen enempää kuin sivistyskään eivät tule koskaan valmiiksi, vaan niitä on jatkuvasti uusinnettava oman ajattelun ja toiminnan itsekriittisen reflektion myötä.

Kuinka suuri kriittinen etäisyys on milloinkin paikallaan? Kuinka kauas toisesta on asetuttava häntä katsomaan? Tai kuinka lähelle? Näihinkään kysymyksiin ei ole suoria vastauksia. Niiden pohtiminen edellyttää jälleen metatasolla kriittistä etäisyyttä omaan pohdintaamme ja siten itseemme – loputonta itsetarkkailua, vapautta ja vastuuta. Esimerkiksi edellä aivan lyhyesti käsitelty pragmatismi tarjoaa yhden lupaavan näkökulman sen jatkuvaan kriittiseen tutkailuun, missä määrin kriittisen etäisyyden ottamisen käytäntöön itseensä tulee mennä mukaan ja missä määrin siihenkin on otettava kriittistä etäisyyttä, mutta filosofisten ismien ohella sivistysprojekti voi ammentaa taiteesta, kuten (tässä vain esimerkinomaisesti mainittujen) Dostojevskin tai Jacksonin teoksista. Osa kriittisen etäisyyden ottamisen taitoa on myös kyky kriittiseen vertailuun niiden filosofisten, tieteellisten, taiteellisten, poliittisten, uskonnollisten ja muiden lähtökohtien välillä, joita sivistyksen, kritiikin, vapauden ja totuuden monitahoisten suhteiden selvittämiseen on kulttuurissamme tarjolla.

Tämän teoksen seuraavat luvut tarjoavat monipuolisia esimerkkejä toiseuden kohtaamisesta kulttuurin eri osa-alueilla. Niin erilaisia kuin tarkastelemamme toiseussuhteet ovatkin, niissä kaikissa nousevat keskiöön sekä kriittisen etäisyyden että vapauden ja siihen kietoutuvan yksilöllisen ja yhteisöllisen vastuun teemat. Siksi niissä kaikissa on myös kyse humanistisen sivistysprojektin edistämisestä ja ihmisen maailman monimuotoisuuden tulkitsemisesta.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Barbarian käsite ja sivistyksen synnyn tarina

Ihmisen inhimillistämistä ja kulttuurin kehitystä on pohdittu eurooppalaisessa ajattelussa sen varhaisvaiheista asti sivistyksen ja barbarian kaltaisilla käsitteillä. Olennainen kysymys tässä historiassa on ollut se, mikä on ihminen. Erasmus Rotterdamilainen kirjoitti lasten kasvatusta käsittelevässä teoksessaan *De pueris statim ac liberaliter instituendis* (1971 [1529]), että vailla lakeja ja koulutusta metsissä elävä primitiivinen ihminen ei ollut ihminen lainkaan vaan ennemmin villieläin. Toinen Erasmuksen suosima vertailukohta yksilön kehityksessä oli kuvapatsas: jos fyysinen ulkomuoto olisi takeena ihmisen todellisesta luonnosta, voitaisiin kuvapatsaatkin lukea ihmisen lajiin kuuluviksi. Puut olivat alusta asti puita ja hevoset syntyivät hevosiksi, mutta ihmiseksi ei synnytä vaan kasvetaan vähitellen. Ihmisen ja eläimen välisenä erottavana tekijänä on puheen ja järjenkäytön taito, jotka kuuluvat ihmisyyteen kuin ”jalat kävelevään olentoon tai siivet lentävään lintuun”.[31]

Erasmus pohti ihmiseksi kasvamisen aiheita monissa tutkielmissaan ja esimerkiksi varhaisessa *Antibarbarorum liber* -teoksessaan (1969 [1520, aloitettu 1488]), joka oli barbaareja vastaan kirjoitettu hyvää tyyliä, antiikin kirjallisuutta ja humanismia puolustava dekla-

---

31 Näin kirjoitti (edellä jo lyhyesti käsitelty) runoilija Laura Riding Jackson paljon myöhemmin *The Telling* -teoksessaan (1972, 13) puhuessaan vanhoista filosofeista, jotka pyrkivät käyttämään sanoja ja ymmärrystään hyvin harjoittaessaan ihmisyyttään. Myös Jackson näki puheen erottavana tekijänä ihmisten ja muiden olentojen välillä. Ks. myös luvut ”Humanistinen sivistys ja kriittinen etäisyys – totuus, vapaus ja toiseuden kunnioittaminen” sekä ”Rasistinen pilkka ja stereotypiat 1900-luvun alun pilalehdistössä”.

https://doi.org/10.21435/tl.272

maatio. Tämäkin teos oli otteeltaan kasvatuksellinen, eettisen ja kirjallisen kasvatuksen yhdistämisen manifesti, jonka ytimessä oli kysymys ihmiseksi tulemisesta. Erasmuksen näkökulma nojasi etiikan merkitykseen; ihmiseksi kasvetaan kirjallisuutta lukemalla, ja klassinen sivistys yhdistyi hänellä kristilliseen maailmankuvaan. Teoksessa oli tiedepoliittiset vivahteensa, sillä se sisälsi keskustelua hyvästä ja huonosta kirjallisuudesta, kouluopetuksesta ja sen metodeista. Opetusohjelman uudistamiseen kuului, että logiikan tilalle tuli tarjota kieliä ja klassista kirjallisuutta alkuteksteinä. Teoksen taustalla on nähty antiikin kirjallisuuden ja kreikan kielen vähättelyä skolastisen teologian parissa, mikä oli kuitenkin pitkälti humanistien omaa polemiikkia edeltävää aikakautta kohtaan.

Erasmuksen teoksen nimi heijastaa sivistyksen kielipelejä ja nostaa samalla näkyviin teoksemme kannalta ensimmäisen toiseutettujen ryhmän. Barbaria oli antiikissa ja humanismin aikana tärkeä käsite oman identiteetin hahmottamisessa suhteessa toiseen. Antiikin etnografisessa kirjallisuudessa kuvattiin kaukaisten barbaarikansojen erikoisia tapoja ja heidän asuttamiensa seutujen tarunhohtoisia luonnonilmiöitä. Vertailuasetelmaan kuului erontekemisen pyrkimys ja oman identiteetin hahmottaminen vierautta vasten. Barbaarit olivat ennen muuta ei-kreikkalaisia, ja käsite kuvasti vieraan kielen erikoista sointia. Esimerkiksi Aiskhyloksen *Agamemnonissa* (1050-51) *barbaros*-sana esiintyi onomatopoeettisessa merkityksessä: Klytaimnestra sanoi aikovansa keskustella Kassandran kanssa, mikäli tuo troijalainen vanki vain osasi muutakin kuin omaa linnunlaulua muistuttavaa kieltään. Kassandrasta tuli sittemmin hiljaisuutensa kautta naisten retoriikan symbolihahmo.[32] Strabonin *Geographican* (14,2,28) mukaan Homeros käytti vieraasta kansasta nimitystä *barbarofonoi*, koska nämä puhuivat kreikkaa vaivalloisesti ja änkyttäen, ei siksi, että heidän

32 Kassandran puhe on Klytaimnestrasta käsittämätöntä paitsi vangin troijalaisen taustan vuoksi myös siksi, että hän valittaa. Samalla lailla Sofokleen Filokteteen valitushuudot rikkovat kreikan kielen ja tragedian runomitan säerajoja. Voidaanko ajatella, että valituksen kieli on tässä mielessä barbaarista ja oikeakielisyyttä rikkovaa ilmaistessaan sielun ja ruumiin tuskaa? Kivun kielestä ks. luku ”Kivun toiseus ja toisen kipu” ja naisten kielestä luku ”Androgyynien puhetta – naiset retoriikan tradition reunamilla”.

https://doi.org/10.21435/tl.272

oma kielensä olisi kuulostanut karkealta tai käsittämättömältä. Mikäli suhde kreikkalaisuuteen tai kreikan kieleen oli barbaareja määrittävänä tekijänä, saattoivat roomalaisetkin olla barbaareja: komediakirjailija Plautus totesi *Asinarian* esipuheessa (pr. 11) kääntäneensä näytelmänsä kreikan kielestä barbaarien kielelle, siis latinaksi.[33]

Barbaari-käsitteen muuntuessa siihen kiinnittyi ajan myötä monia kielteisiä attribuutteja. Samalla se muuttui entistä vahvemmin vastakäsitteeksi ja toiseksi puoliskoksi käsiteparissa barbaria ja sivistys. Barbaari oli sivistynyttä ihmistä alemmalla tasolla niin kielellisesti, tiedollisesti kuin moraalisestikin. Tämä ja kaksi seuraavaa lukua tarkastelevat eri näkökulmista sitä, millaisia pitkiä ajatusketjuja ja stereotypioita vieraudesta on kulkenut eurooppalaisen sivistyspuheen varjossa. Millaisesta ihmiskuvasta sivistyksen rakentajat pyrkivät erottautumaan? Miten sivistyspuheen sisällä luotiin kuvaa sivistymättömyydestä? Barbarian käsitteen historiaa ja käyttöä tutkimalla voidaan hahmottaa sitä, mitä sen käyttäjät ovat eri aikoina sivistyksellä ja sivistymättömyydellä ymmärtäneet. Tässä luvussa keskitytään Turun Akatemian barbariaa käsitteleviin historiallisiin väitöskirjoihin, jotka ovat omalta osaltaan muovanneet suomalaista sivistyskäsitystä ja antavat kiinnostavan aatehistoriallisen ajankuvan sivistyksen kehkeytymisestä Suomessa.[34] Luku valottaa barbarian käsitteen eri ajoilta periytyvää kerroksisuutta, muutosta ja pysyvyyttä osoittamalla, miten suhtautumista vierauteen on artikuloitu käsitteen avulla ja miten tämä kielellistäminen on historiallista, konventioihin sidottua ja rakenteellisesti itseään toistavaa. Lisäksi pohditaan sitä, miten barbarian käsitettä on käytetty suomalaisia ja oman maamme vähemmistöä eli saamelaisia kuvattaessa.

---

33 Barbarian käsitteestä antiikin Kreikassa ks. erityisesti Hall 1989; kielellisen barbarismin osalta Kivistö 2002a, luku 3. Marja-Leena Hännisen toimittama teos *Vieras, outo, vihollinen: Toiseus antiikista uuden ajan alkuun* (2013) sisältää monia aiheen kannalta kiinnostavia artikkeleja antiikin, keskiajan ja varhaisen uuden ajan ihmisten suhteesta toisiin ja myös oletettuihin barbaareihin, joita on tarkastellut antiikin Rooman osalta myös Maijastina Kahlos teoksessaan *Roomalaiset ja barbaarit* (2020).

34 Kaikki tässä siteeratut Turun Akatemian väitöskirjat löytyvät digitoituina Kansalliskirjaston kokoelmista; ks. https://www.doria.fi/handle/10024/50699. Ajallisesta, retorisesta ja paikallisesta barbariasta Turun Akatemian väitöskirjoissa ks. Kivistö 2002b.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Ihmiskunnan kehityskaari

Humanistisessa traditiossa on kulkenut voimakkaana juonteena mukana kertomus ihmiskunnan ja kulttuurin kehittymisestä. Tulevan kirkkoherra Carl Lindahlin ja komministerinä (vakinaisena pappina) myöhemmin työskennelleen Olof Ullbergin dissertaatio *Circa diversa gentium barbararum vitae genera et caussas ingenii earum culturam impedientes* vuodelta 1799 hahmotteli barbaariheimojen elintapoja ja niitä syitä, jotka olivat esteenä heidän kehittymiselleen ja mielen sivistykselle. Kirjoittajien mukaan kautta historian on aina ollut kulttuurin ulkopuolella eläviä villiheimoja, joille luonto on suonut yhtäläiset edellytykset itsensä kehittämiseen mutta jotka ovat kuitenkin laiminlyöneet tämän tehtävän. Tällainen tietämätön ihminen oli unohtanut syntyneensä suurempaa tarkoitusta varten ja eli vain päivän kerrallaan.

Kirjoittajat pohtivat syitä barbaarien tietämättömyyteen kuvittelemalla sitä, millainen ihminen oli aikojen alussa. Lindahlin ja Ullbergin mukaan ihmiset elivät tuolloin hajallaan pitkin luontoa ja asuttivat villieläinten tavoin metsiä ja vuorensolia. Kuvatessaan ihmiskunnan varhaista kehitysvaihetta Lindahl ja Ullberg väittivät, että taipaleensa alussa ihmiset tyytyivät vain täyttämään kurnivan vatsansa tarpeita. Kun näläntunne oli vaivoin karkotettu, ei ihmisestä ollut enää väsyneenä muuhun, vaan hän kaihtoi kaikkea ponnistelua, kunnes kasvava näläntunne ajoi hänet jälleen liikkeelle. Ihminen oli ennen muuta eläin, kesytön tarpeidensa tyydyttäjä. Hänellä oli ihmisen ruumis mutta eläimen sielu: ihminen erosi eläimistä vain kasvonpiirteidensä ja pystyn hahmonsa ansiosta.

Ihmiselämän alkuaikojen ja vielä kehittymättömän ihmiskunnan tilaa kutsuttiin barbariaksi. Lindahl ja Ullberg nimesivät tämän näkemyksen lähteiksi ihmisen alkuperää ja kehitystä valistuksen aikana pohtineita filosofeja teoksineen, kuten norjalais-tanskalaisen matemaatikko ja filosofi Jens Kraftin *Die Sitten der Wilden* (1766, tanskankielinen alkuteos 1760), ranskalaisen juristi ja historioitsija Antoine-Yves Goguet'n teoksen lakien, tieteiden ja taiteiden alkuperästä *De l'origine des loix, des arts, et des science; et de leurs progrès chez les anciens peuples* (1758), saksalaisen historioitsija ja filosofi Christoph Meinersin kulttuurien kehitystä rotuoppien varassa jäsentäneet teok-

https://doi.org/10.21435/tl.272

set, Isaak Iselinin ja Henry Homen luonnostelut ihmiskunnan historiasta sekä joitakin matkakuvauksia.[35] Näistä erityisesti Meiners edusti luonnollistavaa näkökulmaa ja tieteellistä rasismia, joka artikuloi valkoisen rodun ylivaltaa, luokitteli rotuihin perustuvan kehitysasteikon ja tarkasteli kulttuurin kehitystä villeydestä barbarian kautta sivistykseen.[36] Teoksessaan *Grundriss der Geschichte der Menschheit* (1785) hän jäsenteli maailman kansat ruumiinrakenteen perusteella hierarkkisesti rotuihin, joista suomalaisia ja saamelaisia käsiteltiin mongolikansoja hieman alempana rotuna yhdessä esimerkiksi samojedien kanssa (Cap. II, § 5). Suomalaisia kuvailtiin ahnaiksi, toisinaan punatukkaisiksi (§ 18) ja kylmillä seuduilla eristyksissä asuvaksi roduksi. Meiners jakoi kansat kauniisiin ja rumiin; suomalaiset (§ 16) mainittiin jälkimmäisten yhteydessä. Saamelaiset taas mainittiin villi- ja barbaarikansojen tapoja kuvattaessa muun muassa hottentottien kanssa heimoina (Cap. 18, § 6), jotka olivat taitavia metsästämään ja kalastamaan.[37]

Meinersia seuraten Lindahl ja Ullberg erittelivät väitöskirjassaan kahdenlaisia villejä, joista varsinaiset villit (*ferae gentes*) harjoittivat kalastusta ja metsästystä, kun taas barbaarit (*barbarae gentes*) olivat paimentolaisia. Näistä kahdesta ryhmästä kalastajat ja metsästäjät

---

35 Matkakuvaukset olivat osa keskiajalta juontuvaa tarinakulttuuria, jolla oli useita funktioita – varoittaa vieraista seuduista, viihdyttää ihmetystä herättävillä tarinoillaan ja korostaa omaa kulttuurista edistyksellisyyttä primitiivisiin kansoihin verrattuna; ks. Rantanen 1997, 31.

36 Tieteellisestä rasismista ja rasismin aatehistoriasta Suomessa ks. Isaksson ja Jokisalo (1998). Brittiläisiä valistuksesta lähteviä käsityksiä suomalaisesta ”rodusta” on tutkinut Halmesvirta (1990); suomalaisesta ”rodusta” ks. myös Kemiläinen (1998). Rastas (2005) tarjoaa monipuolisen katsauksen rasismin käsitteeseen ja sitä koskevaan aiempaan tutkimukseen Suomessa. Rastas (mt., 79) toteaa Halmesvirtaan ja Kemiläiseen nojaten, että kun 1700-luvun lopulta lähtien eurooppalaisen tieteellisen rasismin parissa suomalaiset esitettiin ei-eurooppalaisena ja alempiarvoisena rotuna, suomalaiset korostivat vastareaktiona omaa valkoisuuttaan ja eurooppalaisuuttaan. Tällainen vastaretoriikka näkyy selvästi myös tässä luvussa mainituissa dissertaatioissa.

37 Valistuksen ajalla kulttuurikausien evoluutioasteikkoa kehiteltiin edelleen niin, että keskustelu barbariasta kiinnittyi kolonialismin myötä esimerkiksi Afrikkaan (ks. Hall 1997, 239). Afrikka-kuvaa Suomessa on tutkinut erityisesti Olli Löytty (ks. Löytty 2005, 176–181 ja ko. artikkelin lähdeluettelo).

https://doi.org/10.21435/tl.272

olivat kaikkein välinpitämättömimpiä kirjallista sivistystä kohtaan, eikä heillä pitkin solia ja joenpenkkoja samotessaan ollut aikaa tai innostusta mielensä kehittämiselle. Paimentolaiselämää (*vita pastoralis*) viettävillä taas oli hieman enemmän sivistystä (*cultura*) kuin metsästäjillä. Heillä oli jonkinlaista joutilaisuuden mahdollistamaa musiikkia ja tanssitaitoa, mutta tässäkin he seurasivat lähinnä luontaisia vaistojaan. Kirjoittajat noteeraavat paimentolaiselämän paimenrunoilijoiden ylistämänä ihanteena ja kulta-ajan merkkinä, mutta kääntyvät pastoraalin ideaalimaiseman sijasta kuitenkin sivistysretoriikan pariin teroittamalla, että barbaareilta puuttui yhteiskunta (*societas*) ja vailla sen suomaa turvaa he ajautuivat rikoksiin, sotiin ja onnettomuuksiin. Yhteisöllisyyteen kuuluivat pysyvyys ja paikoilleen asettuminen. Kirjoittajat painottivat antiikin ajattelun mukaisesti kiinteiden asumusten ja maanviljelyksen merkitystä asettamalla jälkimmäisen kaikkien muiden taitojen perustaksi. Maanviljelyksen myötä ihmiset asettuivat aloilleen, turvautuivat toistensa apuun ja yhdistyivät. Tämän ohella ihmisyyteen kuului vapaa-aika (*otium*) ja itsensä kehittäminen.

Näkemys muistutti Isokrateelta, Cicerolta ja Quintilianukselta periytyvää kuvausta sivistyksen synnystä. Isokrateen (*Antidosis* 253–254) mukaan ihminen oli monessa suhteessa muita eläviä olentoja hitaampi ja heikompi, mutta erottavana tekijänä ihmisen ja eläimen välillä oli puhetaito, kyky suostutella ja ilmaista itseään toisille. Juuri puhuja kokosi pitkin metsiä ja pimeitä luolia hajallaan olleet ihmiset yhteen ja sai heidät perustamaan yhteisöjä, instituutioita ja kaupunkeja. Sivistys mahdollistui, kun ihminen tuli tietoiseksi puheen voimasta. Samalla lailla Cicero (*De inventione* 1,2) kuvasi ihmisten villiä elämää luonnossa ennen järjestäytyneen yhteiskunnan ja sen instituutioiden perustamista puheen pehmittävän voiman avulla. Puheen avulla mahdollistui humaani ja sivistynyt elämä (*humanum cultum et civilem*; *Puhujasta* [*De oratore*] 1,33). Quintilianuksen *Institutio oratorian* (2,20,9) mukaan leijona oli muita eläimiä voimakkaampi ja hevonen nopeampi, mutta ihmisen erityisyys oli järjen ja puheen käytössä.[38] Barbaria päättyi kertaalleen, kun oletetut barbaarit ryh-

38 Ajatus varhaisen ihmiskunnan eläimellisyydestä näkyi monissa antiikin

https://doi.org/10.21435/tl.272

tyivät muodostamaan yhteisöjä ja vaalimaan inhimillisyyttään, mutta syklistä aikakäsitystä heijastellen rappion kaudet palasivat aina uusissa muodoissaan historiassa.

Skolastinen barbaria

Vastaavia näkemyksiä sivistyksen synnystä esitettiin renessanssihumanistien parissa, jotka hyödynsivät toistuvasti barbarian käsitettä aikalaispolemiikissaan.[39] Erasmuksen lisäksi Philip Melanchthon kirjoitti nürnbergiläisen koulun avajaisia varten laatimassaan deklamaatiossa ”In laudem novae scholae” (1526) skyyttalaisista barbaareista, jotka elivät kyklooppien lailla elämäänsä ilman kirjallista sivistystä. Tämän vuoksi heiltä puuttuivat lakeihin perustuva kaupunkijärjestys ja tapakulttuuri. Heidän piirissään ei kunnioitettu hyveitä tai avioliittoa, ja nälän tullen he saattoivat turvautua ihmissyöntiin. Maalattuaan tämän skyyttalaisen dystopian Melanchthon muistutti, että myös hänen omana aikanaan oli havaittavissa selviä merkkejä primitiivisyydestä ja kirjallisen sivistyksen rappiosta, kun ihmiset suuntautuivat tuotteliaammille aloille ”peläten vatsansa vaateita” ja ihmishahmon alla lymysi eläimen henki.

Renessanssihumanistien tunnetuimpia kirjallis-poleemisia teemoja oli keskiaikaisen kulttuurin alennustila. Ajatus skolastisesta barbariasta oli vahvasti läsnä varhaisessa Turun Akatemiassa, jossa hahmoteltiin nousevia sivistyspyrkimyksiä perinteisiä binaarioppositioita retorisesti hyödyntämällä ja nivomalla näin omaa näkökulmaa osaksi eurooppalaista sivistyneistöä. Dissertaatiossaan *Caussas litterarum restaurationem post medii aevi barbariem promoventes* (1802) itämais-

lähteissä: Aristoteles hahmotteli *Politiikassaan* (1256a) erilaisia elämänmuotoja laiskasta paimentolaisuudesta kehittyneeseen maanviljelyyn; Isokrates painotti toisaallakin (*Panegyricus* 48) kielen merkitystä ihmisenä olemisessa ja (28) maanviljelyksen tärkeyttä järjestäytyneen yhteiskunnan rakentamisessa ja eläinten yläpuolelle asettumisessa. Paimentolaisuudesta (erityisesti hunnit) paikallaan asuvien ja maanviljelystä harjoittavien yhteisöjen vastakohtana antiikissa ks. myös Kuosmanen 2013, 83–88.

39 Barbarian käsitteestä renessanssihumanistien polemiikissa 1500-luvun alussa ks. Kivistö 2002a, luku 3.

https://doi.org/10.21435/tl.272

ten kielten opettaja Johannes H. Fattenborg ja Erik J. Snellman sijoittivat barbarian keskiajalle humanistisen tradition mukaisesti. Kirjoittajat kuvasivat sivistyksen reittiä idästä ja Egyptistä ensin Kreikkaan, sieltä Roomaan ja lopulta muuhun maailmaan. Humanistisen närkästyksen vallassa he totesivat, että Kreikan ja Rooman kukoistusta seurasi pitkä aikakausi, joka oli niin sivistymätön ja typerä, että oli vaikea uskoa ihmismielen voivan vajota sellaisen tietämättömyyden häpeään.[40] Muusat pakenivat sinne, mistä ne olivat tulleetkin, eli itään, sillä Kreikassa ja Arabiassa ne selviytyivät läntistä maailmaa paremmin keskiajan pimeästä yöstä. Humanistien poleemista perintöä seuraten turkulaiset hyökkäsivät skolastista filosofiaa vastaan ja väittivät sen tulvineen koko läntiseen Eurooppaan peittäen sivistyksen alleen. Skolastisen filosofian leviämistä kuvattiin vedenpaisumuksen uhkaavin kuvin, ja se leimattiin näivettyneeksi ja toraisaksi saivarteluksi, joka esti useiden vuosisatojen ajan pääsyn puhtaamman opin äärelle. Ainoastaan arabifilosofien oppeja vaalineen paavi Sylvester II:n oppinut säteily valaisi keskiajan pimeää tietämättömyyden yötä. Humanistisessa traditiossa juuri keskiajasta tuli ihmiskunnan lapsuusaikojen ohella toinen aikakausi, joka sai kantaa barbarian ajan leimaa. Tällöin barbaria ei ollut sivistyksen nousua edeltävä alkuvaihe vaan rappion ja laskun aikaa.

Porvoon lukion lehtori ja oppihistorian dosentti Sigfrid Porthan määritteli kaksiosaisessa dissertaatiossaan *Disquisitio, de mediis restaurandae barbariei* (1760) barbarian puolestaan niin, että sitä ei pidä ymmärtää vain rajatussa merkityksessä tietämättömyytenä kirjallisuudesta (*litterarum ignorantia*), vaan se oli äärimmäistä tietämättömyyttä tieteistä ja taiteista yhdistyneenä tapojen turmelukseen. Mukaan tulivat kristilliset painotukset, sillä perisynnin vuoksi maailma ja ihminen eivät voineet koskaan olla mitään muuta kuin mitä ne olivat eli turmeltuneita.

40 Keskiaikaisen barbarian merkkeinä he mainitsivat esimerkiksi sen, että vain harvoin ilmestyi mitään lukemisen arvoista. Antiikin kirjallisuus unohtui; koulut, kirjastot ja lukutaito rappeutuivat, niin että vain harva osasi lukea ja vielä harvempi ymmärsi lukemaansa. Tämän myötä esimerkiksi 800-luvun Galliassa ei ollut saatavilla kokonaisia kappaleita Ciceron *De oratore* -teosta tai Quintilianuksen retoriikan käsikirjaa.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Sigfrid Porthanin teksti edusti sivistyspuheeseen kuuluvaa modernin kritiikkiä ja huolta uskonnon, kulttuurin, tieteen ja maun alati uusiutuvasta rappiosta, joka ilmeni perinteisten arvojen hylkäämisenä, viihteellisen kirjallisuuden suosiona ja monilla muilla kulttuurin alueilla. Barbariaa vastaan taistelivat tieteen ja kulttuurin instituutiot tiedeakatemioista, yliopistoista ja kouluista laboratorioihin, observatorioihin ja kirjastoihin, mutta niidenkin ovet olivat jääneet kirjoittajan mukaan barbarialle raolleen. Huolipuhe suuntautui jatkuvaan muutokseen ja siihen, miten uudet ilmiöt soluttautuivat aiemmin muuttumattomiin instituutioihin, joiden vakaus rapautui ahkeruuden ja moraalin rappeutuessa. Porthan valitteli, että taloutta painottavan aikakauden arvomaailma kannustaa tiedettäkin yksinomaan välittömän hyödyn palvelemiseen. Humanistisen tradition mukaisesti Porthan korosti koulutuksen kasvatuksellista tehtävää ja luonteen muokkausta, sillä politiikan tuli perustua sitä harjoittavien luonteen integriteetille.

Barbarian käsitteen avulla selitettiin dissertaatiossa monia epämieluisia muutoksia: puhujan eetosta leimasi moraalinen tuohtumus yhteiskunnan rappiosta, jossa kehityskulku vei huonompia aikoja kohti kaikilla osa-alueilla. Tekstissä toistuvia huoliverbejä ovat ”ylösalaisin kääntäminen”, ”juuriminen”, ”sammuminen”, ”tukahtuminen” ja ”unohtuminen”. Satiirinen topos nykyhetken rappiosta oli väitöskirjan dominoiva katsomus; rappion kaikkiallisuudessa oli nimenomaan satiireille tyypillistä yleistävyyttä, jossa kaikki ilmiöt esitetään todisteina puhujan argumentin pitävyydestä ja rappion yleisyydestä. Tuttu yhteiskunta instituutioineen ja arvoineen muuttui vieraaksi, minkä kirjoittaja tulkitsi barbarian merkiksi. Porthanin dissertaation mukaan barbarialla oli historiassa toistuvia valtakausia, joista ensimmäinen päättyi raamatulliseen vedenpaisumukseen ja jota seurasivat monet myöhemmät aallot.

Kohtaamisen sotaisuus

Sivistyspuheeseen sisältyvä poleemisuus näkyi barbaariheimoihin liitetyissä sotaisuuden mielikuvissa. Lindahlin ja Ullbergin mukaan bar-

https://doi.org/10.21435/tl.272

baareilta puuttuivat keskinäinen kunnioitus ja kyky omaksua asioita toinen toisiltaan. He eivät harjoittaneet taitojen ja tapojen vaihtoa tai kaupankäyntiä vaan tuhosivat sodalla kulttuurin kehityksen. Barbaarien väitetty sotaisuus oli antiikista periytynyt topos, joka tuntui oikeuttavan aggressiiviset vastatoimet. Erityisesti persialaissotien jälkeen 400-luvulla eaa. barbarian käsite sai vahvasti negatiivisen sävyn ja samastui vihollisuuteen (ks. Hall 1989). Platonin *Meneksenos*-dialogissa Sokrates esitti opettajansa Aspasian pitämän hautajaispuheen (242d, 245c–d), jossa viitattiin esi-isien taisteluihin barbaareja vastaan ja todettiin, että heimolaisia vastaan oli taisteltava vain voittoon asti mutta barbaareja vastaan käyty sota oli oikeutettua luonnostaan ja sen tuli pyrkiä vastustajan tuhoamiseen. Historioitsija Liviuksen mukaan (*Ab urbe condita,* 31,29,15) barbaarien kanssa kaikilla kreikkalaisilla oli ainainen sota, sillä he olivat luonnostaan ja ikuisesti toistensa vihollisia.

Usein barbaareihin onkin suhtauduttu kirjallisuudessa vihamielisesti, olipa kyseessä valtion, sivistyksen tai muun arvostetun tahon oletettu vihollinen. Teologian professori Johan Flachseniuksen ja Johan J. Saloniuksen väitöskirjassa *De impedimentis eruditionis* (1678) käsiteltiin sivistymistä jarruttavia tekijöitä. Dissertaation aluksi tekijät totesivat, että ihmisen tuli kehittää luontoaan niin, ettei hän eronnut eläimestä vain alkuperältään vaan myös älynsä, oppineisuutensa ja moninaisen tietämyksensä suhteen. Oppineisuuden tärkeyttä perustellessaan he viittasivat Aristippokseen, joka oppineisuuden merkityksestä kysyttäessä vastasi, että jollei siitä ole muuta hyötyä, niin ainakaan teatterissa kivi ei istu toisen kiven päällä. Flachseniuksen tulkinnan mukaan itsensä kehittämistä halveksiva ihminen oli kiven kaltainen, hiomaton (*rudis*) ja muuttumaton (*semper idem*). Sivistymätön ihminen muistutti kovaa ja muodotonta raaka-ainetta, joka odotti muokkaajaansa ja pehmittäjäänsä. Antiikin kuuluisin sanankäyttäjä, joka sai kuulijansa pehmenemään, oli Orfeus, joka kesytti villieläimetkin soitollaan ja laulullaan.

Tämän jälkeen kirjoittajat ryhtyivät retoriseen hyökkäykseen barbariaa vastaan ja maalasivat siitä voimallisen, kaikkialta kohdettaan saartavan vihollisen, jonka kaatamiseen oli kaikin voimin varauduttava. Kirjoittajat painottivat, että muusain sotilaiden oli hyvä tuntea vastustajansa, sillä tuttu vihollinen oli vähemmän vahingoksi. Oli

https://doi.org/10.21435/tl.272

tunnettava vastustajien sotajoukon yksittäiset marssirivistöt. Sivistyksen saavuttaminen kuvattiin taisteluna, jossa lopputuloksena nähtiin muusain joukkojen voitto. Flachsenius ja Salonius hyödynsivät tien metaforaa ja luettelivat oppineisuutta kohti kulkevan tien varrella olevia esteitä: tie oli täynnä vaaroja, sortumia, umpikujia, risteyksiä ja monenlaisia hirviöitä, joita Herakleen toivottiin saapuvan laittamaan ruotuun. Tämä tarjoaisi spektaakkelin, jossa giganttien sotajoukko taistelisi Juppiterin kanssa tai kimbrien kansa Mariuksen kanssa. Herakles oli paitsi antiikin voimamies myös kreikkalaisten ja myöhempien renessanssihumanistien suosima mytologian hahmo, sivistyksen puolustaja, joka raivasi tieltään jättiläisiä ja hirviöitä vapauttaen maan kaoottisista ja eläimellisistä voimista ja tehden tilaa järjestykselle ja yhteisölliselle elämälle (vrt. Hall 1989, 52). Renessanssihumanistit samastuivat Herakleen hahmoon käydessään sankarilliseen taisteluun skolastiikan barbaareja vastaan. Sotatilan kuvauksen myötä barbaarit nähtiin myyttisenä hirviöiden sotajoukkona, joka piti kukistaa sankarillisen sivistyksen voimin. Sivistyksen erityisiä vihollisia olivat järjen hitaus, epäluottamus omia kykyjä kohtaan, turhat luulot ja pöyhkeys. Barbaria ei tässä polemiikissa ollut menneisyyden käsite vaan aina uhkaavasti läsnä: jokaisen ihmisen oli aloitettava tyhjästä itsensä muokkaaminen ja sivistäminen.

Näissä näkemyksissä oli idullaan myös sen ajatuksen siemen, että barbaria on piilevänä meissä itsessämme. On kontingenttia, mitkä piirteet ja kohtaamiset lopulta tulevat jokaisen osaksi. Pohtiessaan rodullisen toiseuden syntyä Toni Morrison (2017, 38) on paljon myöhemmin sanonut, että meistä jokaisesta on olemassa erilaisia potentiaalisia versioita, joista suurta osaa emme lainkaan tunne tai joista tahdomme pysytellä kaukana. Morrisonin mukaan muukalainen ei ole ulkomaalainen, vaan hän on satunnainen – jotakin, joka ei ole vierasta vaan muistettua. Kun kohtaamme sattumalta tuon tuntemamme mutta tunnistamattomaksi jääneen version minuudestamme, tunnemme pelkoa. Pelätessämme suljemme hahmon näköpiiristämme tai tunnemme halua hallita sitä. Näin kiellämme hahmolta persoonallisuuden ja yksilöllisyyden, jollaista itse kuitenkin kaikin voimin tavoittelemme.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Luonnonkansojen paremmuus ja barbaarinen maisema

Yleiseurooppalaisiin tarinoihin ihmiskunnan kehityksestä toivat paikallisväriä oman pohjoisen maan olosuhteet. Paikallisesti barbaarit sijoitettiin mielikuvissa maanpiirin äärirajoille kauas itään tai pohjoiseen, joiden barbaarisiin seutuihin kytkettiin toistuvia tarunhohtoisia elementtejä ja maisemallisia topoksia; samalla luotiin ideaa periferiasta, ulkopuolisuudesta ja syrjäisyydestä. Kaukaisen pohjoisen maihin liitettiin mainintoja ilmaston karuudesta, hedelmättömyydestä, kylmyydestä ja pimeydestä. Näiden kurjien ominaisuuksien nähtiin heijastuvan Suomen tai Pohjolan asukkaiden luonteenlaadussa. Esimerkiksi Langobardien historiassa (*Historia Langobardorum* 1,5) Paulus Diaconus puhui saamelaisiksi ymmärretyistä villieläinten kaltaisista ihmisistä (*Scritobini*), joiden asuttamilla seuduilla oli kesäisinkin lunta, päivät olivat lyhyitä ja yöt pitkiä.[41] Saksalainen humanisti Conrad Celtis kuvasi saamelaisten (*Lappones*) elämää ikuisen talven ja loppumattomien kinosten keskellä liikkumattoman taivaan alla (ks. Rupprich 1935, 291). Saamelaiset elivät kirjoittajan mukaan luolissa ja lumisissa metsissä, elättivät itsensä metsästämällä, karttoivat kaupankäyntiä ja ihmisjoukkoja sekä olivat muutenkin luonteeltaan vaitonaisia ja villieläinten kaltaisia. Runoilija huokasi, kuinka tuo hirvittävä barbaarien joukko oli tuomittu elämään jähmeän taivaan alla kuin karkotettuna paremmilta asuinseuduilta.

Useissa Turun Akatemian dissertaatioissa käsiteltiin Lapponiaa ja Lapin asukkaita, joiden tarkastelussa vierauden ja barbarian näkökulmat olivat monin tavoin käytössä. Magiaa ja noitarumpuja koskevas-

---

41 Vrt. Sigfrid Porthanin ja Abraham Fabritiuksen väitöskirja *De Germania magna* (1764), jossa viitataan Tacituksen kuvaukseen fenneistä, Paulus Diaconuksen mainintaan saamelaisista ja Saxo Grammaticuksen (*Historia Danica*, L.V) kuvaan äärimmäisen pohjoisen asukkaista eli fenneistä, jotka olivat asettuneet kulttuureineen tuskin asumiseen soveltuville maille ja jotka olivat erityisen taitavia nuolten ja keihäiden käyttäjiä. Fennien nimi yhdistettiin ensin suomalaisiin mutta 1700-luvulla enenevästi saamelaisiin. Suomalaisuuden diskursiivisesta muotoutumisesta 1600-luvulta 1800-luvulle ks. Rantanen 1997. Rantanen lähtee tutkimuksessaan liikkeelle Johannes Messeniuksen Suomen, Liivinmaan ja Kuurinmaan vaiheita tarkastelevasta kronikasta (1636), joka oli ensimmäinen Suomea laajemmin käsittelevä teos.

https://doi.org/10.21435/tl.272

sa väitöskirjassa *De fama magiae Fennis attributae* (1789) H. G. Porthan esimerkiksi kiisti valistusajan ajatukset suomalaisten noituudesta ja yhdisti monet barbaariset piirteet sen sijaan saamelaisiin.[42] Runouden professori Petrus Laurbecchiuksen väitöskirja noitarummuista, *De tympanis magicis* (1680), kuvasi myös saamelaisten ulkomuotoa ja tapoja luoden stereotyyppistä kuvaa luonnostaan pelokkaista ja taikauskoisista saamelaisista. Johannes Schefferuksen *Lapponia* (1963 [1673]) oli saamelaisten elämäntavan kannalta tärkeä aiempi perusteos, joka pohjusti käsitystä saamelaisista noitakansana. Hieman samantapaista näkökulmaa jatkoi esimerkiksi vielä 1996 valmistunut, Mauri Kunnaksen lastenkirjaan perustuva elokuva *Joulupukki ja noitarumpu*, jossa pohjoisen shamaani esitetään karikatyyrimäisenä hahmona.

1700-luvun patrioottisissa paikallishistorioissa ja kotiseutukuvauksissa Pohjolan ilmaston negatiivisuus torjuttiin kuitenkin päättäväisellä retoriikalla kääntämällä se eduksi tai etsimällä yhtymäkohtia oman maan ja perinteisten idyllisten maisemien välillä. 1700-luvulla Turun Akatemiassa ilmestyi lukuisia kotiseutua ylistäviä paikallishistorioita esimerkiksi Helsingistä, Mynämäestä, Naantalista, Oulusta ja Porvoosta. Rantanen (1997, 69) on kutsunut näitä tekstejä ”patrioottisiksi väitöskirjoiksi” ja tarkastellut niiden ”paremmuusdiskurssiksi” kutsumaansa retoriikkaa, jossa oman maan oloja ylistetään muita paremmiksi. Väitöskirjojen ”paremmuusdiskurssi” kumosi aiempien lähteiden negatiivisempia kuvauksia – Rantasen termein ”huonommuusdiskurssia” – pohjoisen kurjista oloista.[43]

Tähän traditioon kiinnittyi esimerkiksi professori ja kirjastonhoitaja Algot Scarinin ja Henrik Forsiuksen Helsinkiä käsittelevä väitöskirja *De Helsingforsia* (1755, suom. ”Entisaikain Helsinki”), jossa he

42 Porthanin suomalaisuutta koskevista käsityksistä ks. Rantanen 1997, 98–126; saamelaisista erityisesti luku 4.2.

43 Paremmuusdiskurssin juuret Rantanen (mt., 32) paikantaa Messeniuksen kronikkaan ja laajemmin 1500–1600-luvuilla vallinneeseen historiankirjoituksen suuntaukseen, jonka tarkoituksena oli tehdä oman maan rikkauksia tunnetuksi ja nostaa maan arvostusta. Rantanen keskittyy patrioottisten väitöskirjojen osalta Daniel Jusleniuksen opinnäytteisiin *Aboa vetus et nova* (1700, suom. *Vanha ja uusi Turku*, 1987) ja *Vindiciae Fennorum* (1703, suom. *Suomalaisten puolustus*, 1994).

https://doi.org/10.21435/tl.272

väittivät helsinkiläisten nimen juontuvan terveyttä ja siunausta merkitsevistä sanoista *hälsa* ja *signelse*. Tämä merkitsi asuinpaikan onnellista asemaa tai väestön urotöitä luoden mielikuvaa terveestä ja onnellisesta kansasta. Samassa yhteydessä kirjoittajat ylistivät pohjoista ilmanalaa: ulkomaalaiset moittivat Skandinavian ankaria pakkasia, loputtomia vuoria ja erämaita, mutta todellisuus valkenisi heille, jos he saapuisivat tänne suven aikaan ja kuulisivat omin korvin vetten vienon solinan, lehtojen hyväilevän huminan ja lintujen liverryksen sekä aistisivat ilman täyttävän kukkien sulotuoksun. Tämä kaikki voittaa kirjoittajien mukaan taiteilijoiden mielikuvituksen ja voisi luulla Cereksen tyhjentäneen runsaudensarvensa Helsingin edustalle. Tyypillisen pohjoisen karuuden sijalle on kuvauksessa asettunut runsaus ja aistivoimaisuus. Paikallishistorioiden konventioihin kuului pohjoisen oloja arvostelevan ulkomaalaisen kuvitteleminen vastaväittäjäksi osana kansallista representaatiokamppailua (vrt. Rantanen 1997, 73).

Kemin Lapin asukkaita käsittelevässä väitöskirjassaan *Animadversiones nonnullae, de oeconomia & moribus incolarum Lapponiae Kimiensis* (1754, suom. ”Muutamia havaintoja Kemin Lapin asukkaiden taloudesta ja tavoista”) Samuel Chydenius ja Henrik Wegelius puolustivat asukkaiden aiemmin barbaariseksi miellettyä paimentolaista elämäntapaa. He kirjoittivat (§ XIII), että ”kaikki te, jotka kauhistelette saamelaisten liikkuvaa elintapa, näette siis, ettei siihen pakota alueen luonto eikä porojen erikoislaatu, vaan se johtuu pelkästään tottumuksesta. Te havaitsette, että se sangen rasittava ja tukala ponnistelu, jolla te itseänne rääkkäätte viljellessänne niin sanottuja viljavia maita, on saamelaisille tuntematon.”[44] Kuvauksessa asetettiin stereotyyppisesti vastakkain paimentolainen ja maanviljelykselle omistautunut elämä, mutta saamelaisten epävakaalle elintavalle löytyi puolustus kauniista luonnosta, perinteestä ja siitä, että saamelaiset näin hakivat elämäänsä vaihtelua ja huvitusta. Maanviljelys, joka oli aiemmin nähty kaiken kulttuurin perustana, esitettiin sen sijaan pilkallisesti raskaana raadantana.[45]

---

44 Ks. Unto Paanasen suomennos.
45 Samalla lailla Juslenius oli tulkinnut Tacituksen mainintaa fenneistä positiiviseen suuntaan primitiivisyyden ylistyksenä; ks. Rantanen 1997, 90.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Myös Johan J. Snellman kuvaili ilmastoa Oulun kaupunkia koskevassa väitöskirjassaan *De urbe Uloa* (1737, suom. *Oulun kaupungista* 2000). Snellman määritti kirjoituksensa aluksi Oulun sijaintia itäisellä Pohjanmaalla tai vanhaa nimitystä käyttäen amatsonien maassa (Cajania, Qwenland).[46] Oulu oli pohjoisen maanpiirin äärimmäinen kaupunki (*ultima urbs*), mikä maininta tuo mieleen Ovidiuksen *Tristian* luonnehdinnan hänen karkotuspaikastaan, *ultima terra*. Snellman sanoi Pohjanmaan maaherralle Karl Fröhlichille omistetussa puheessaan, että hänen työtään ei ole noudettu vanhan Kreikan tai Latiumin suurilta maatiloilta, vaan se oli kirjoitettu Kimmerien maassa, joka tunnettiin valtameren äärellä sijainneena ikuisen hämärän maana Homeroksen *Odysseiassa* (11,4).[47] Kimmerien maa mainittiin usein renessanssihumanistien polemiikissa skolastikkoja vastaan ja myös muissa 1700-luvun paikallishistorioissa Turun Akatemiassa: Henrik Hasselin Borea-Fenniaa käsittelevässä väitöskirjassa Lappia verrattiin kimmerien maahan, ja Chydeniuksen ja Wegeliuksen dissertaatiossa (§ X) huomautettiin, että vaikka seudun talvinen pimeys toi mieleen kimmerien maan, se ei ollut Välimeren seutujen pimeyteen verrattaessa maineensa veroinen. Tämä johtui

---

46 Kaunopuheisuuden professori Henrik Hasselin presidiolla valmistuneessa väitöskirjassa *De Borea-Fennia* (1732, Cap. II, § VI) juuri suomalaisia (fennejä) kutsuttiin todellisiksi skyyttalaisiksi ja Finlandian nimi yhdistettiin aiempiin historialähteisiin nojaten myös vandaaleihin ja amatsoneihin (§ I). Amatsonien lailla myös fennien parissa naiset osallistuivat metsästykseen: Tacitus (*Germania* 46,3) mainitsee, että metsästys elätti fennien parissa miehiä ja naisia. Maininta amatsonien maasta tulee Adam Bremeniläiseltä, mutta H. G. Porthan piti mainintaa epäperäisenä (ks. Porthan 1859–1873, erit. 167–168). Johannes Messenius paikansi amatsonit Pohjanmaalle (ks. Rantanen 1997, 37). Käytännöllisen filosofian (historian) professori Johan Bilmarkin väitöskirjassa *An Hunni sint Fennorum aborigines?* (1792) pohditaan puolestaan moniin historialähteisiin nojaten fennien polveutumista hunneista. Kansojen alkuperän ja yhteyksien tutkimus oli aikalaisten parissa suosittua, ja asetelma toistui monissa fennejä koskevissa väitöskirjoissa.

47 ”Illalla laivamme saapui syväpyörteisen Okeanoksen äärilaidalle, missä sijaitsee kimmerien sumun ja pilvien peittämä maa ja kaupunki. Heitä ei loistava aurinko koskaan säteillään valaise, ei noustessaan kohti tähtitaivasta eikä laskiessaan korkealta taivaalta maan puoleen, vaan ikuinen yö vallitsee noiden ihmisparkojen keskuudessa.” (Homeros 2016, suom. Paavo Castrén.)

https://doi.org/10.21435/tl.272

siitä, että jään ja lumen peittämät seudut valaistuivat kuun, tähtiholvin ja revontulien loimunnasta.[48]

Pohjoisen attribuutit – kylmyys, tuulet, pimeys – Snellman näki ajan paikallishistorioiden tapaan positiivisessa valossa. Pohjoistuulet olivat hyödyksi puhdistaessaan ilmaa: tartuntataudit eivät päässeet leviämään, eivätkä asukkaat tarvinneet lääkäreitä, sillä he olivat vankkatekoisia ja pitkäikäisiä.[49] Snellmanin mukaan mitä lähempänä pohjoista maa sijaitsi, sitä vapaampi se oli epäpuhtaista höyryistä.[50] Kuvauksessa voi nähdä sittemmin rousseaulaiseksi kutsutun topoksen luonnonkansojen turmeltumattomuudesta ja elinvoimaisuudesta; heidän elämänsä oli primitiivisyydessään yksinkertaisen terveellistä. Vahva terveys ei ollut vain fyysinen ominaisuus, vaan siihen sisältyi ajatus mielen heijastumisesta kehoon. Suoraselkäinen ja vähään tyytyvä turmeltumaton luonto näkyi ruumiin vankkuutena ja ryhdikkyytenä.

Myös Chydenius ja Wegelius (§ XI) mainitsivat kylmän ilmanalan suotuisan vaikutuksen saamelaisten luonteeseen, sillä heidän sanottiin olevan sitä iloisempia ja virkeämpiä, mitä kylmempi oli. Säätilan käydessä leppeämmäksi Lapin eläimet ja asukkaat turtuivat ja veltostuivat. Tällainen kielellinen maalailu oli tyypillistä vieraiden kansojen luonnollistamista, jota oli kehitellyt esimerkiksi Olaus Magnus Pohjoisten kansojen historiassaan (*Historia de gentibus septentrionalibus*, 1555) ja jota tukivat myöhemmin esimerkiksi Montesquieun esittämät ajatukset maaperän vaikutuksesta kansanluonteeseen.[51] Pohjoisten ihmisten kulttuuriset piirteet ilmensivät ulkopuoliselle tarkkailijalle läheistä suhdetta luontoon ja kulttuurin kehittymättömyyttä, mutta patrioottisissa paikallishistorioissa asiat nähtiin toisin.

---

48 Myös Messenius mainitsee kimmerien maan suomalaisista puhuessaan; ks. Rantanen 1997, 29.

49 Myöhemmin Eino Leino ”Lapin kesä” -runossaan näki asian toisin: ”Lapissa kaikki kukkii nopeasti” ja ”nuori mies on hautaan valmis jo”. Ks. luku ”Eksistentialismin ja valistusaatteen kamppailu – filosofisia huomioita Eino Leinosta toiseuden ja sivistyksen runoilijana”.

50 Ajatuksen Pohjolan karun luonnon suotuisista vaikutuksista asukkaiden elämään oli esittänyt aiemmin Juslenius; ks. Rantanen 1997, 75.

51 Montesquieu kehitteli näitä ajatuksia teoksessaan *De l’esprit des loix* (1748); vrt. Rantanen 1997, 120.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Pohjoinen pimeys oli myös Snellmanin mukaan liioiteltua, sillä talvisin kuu ja tähdet korvasivat auringon poissaolon. Kaikki tienoot peittävä hohtava hanki valaisi ympäristöään niin, että miltei keskellä yötä oli mahdollista lukea ilman keinovaloa. Pakkasia vastaan antoivat suojan runsaat polttopuut ja lukuisten villieläinten turkikset. Varjot olivat Snellmanille kauniin paikan merkki ja antiikin bukolisesta runoudesta tuttu idyllisen paikan tunnus: karjalaumat saivat vapaasti käyskennellä metsissä, joiden tuuheat lehvät varjostivat niiden elämää, ja ravittuaan itseään parhailla kukkasilla naudat löysivät mukavan lepopaikan korkeiden puiden varjosta tuottaen maukasta juustoa, jota tukholmalaisetkin tavoittelivat ja joka veti vertoja parmesaanille. Esitys vastasi paradoksaalisen ylistyspuheen kaavaa, jossa jokin aiemmin vähäarvoisena pidetty tai moitittu ominaisuus osoitettiin hyödylliseksi. Oululaisen maiseman kauneuden kruunasi kesäöiden kirkkaus, niin että luonnossa kuljeksija saattoi kuvitella siirtyneensä Elysionin kentille tai Autuaiden saarille.[52]

Samalla tavalla Chydenius ja Wegelius (§ VII) muistuttivat, että Foiboksen lyhty ei laskeudu pohjoisessa kuukausiin vaan vuodattaa taukoamatta kauneuttaan luomakunnan ylle. He maalailivat kuvaa Kemin Lapin joenrantojen eleganssista, kukkasten runsaudesta, varjoisista lehdoista ja vaihtelevan maiseman kauneudesta käyttämällä klassisia estetiikan termejä (*elegantia, copia, pulchritudo*). Ylistäessään Lapin paremmuutta (*praestantia*) klassisiin eteläeurooppalaisiin maisemiin nähden he totesivat (§ XIV), että saamelaiset eivät antaneet mitään arvoa eteläisille viinitarhoille tai hedelmäpuille ja että samaan johtopäätökseen tulisivat myös pohjoisen kriitikot, jos he pääsisivät kerran maistamaan Lapissa kasvavien marjojen makeuden – silloin he oikopäätä vaihtaisivat viinitarhansa Lapin vetisiin soihin.

52 Snellman ei unohtanut luonnonkansojen sotaisuutta. Hän viittasi Strabonin kuvaukseen pohjoisten kansojen sotaisuudesta ja totesi, että mitä pidemmällä pohjoisessa ja valtameren suunnalla ihmiset elivät, sitä sotaisampia he olivat. Samassa yhteydessä Snellman kuvasi Nykyri-nimistä talonpoikaa, jonka kerrottiin vuonna 1591 taistelleen niin urhoollisesti venäläisiä vastaan, että hänen ja muiden kyläläisten juoksuttama vihollisen veri värjäsi miltei koko pakkasen jäätämän joen. Suomalaisten sotakunnon todistelusta väitöskirjoissa (erityisesti Jusleniuksella) ks. Rantanen 1997, 84–85.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Chydenius ja Wegelius kumosivat myös joukon saamelaisiin liitettyjä ennakkoluuloja selventämällä heidän oikeudentajuaan, rehellisyyttään ja kauneuttaan.[53]

Villeyden pelko

Tällaiset barbaariseen maisemaan ja sen asukkaisiin liittyvät tarinat ovat osa kirjallista kohtaamisten ja vierauden poetiikkaa. Turun Akatemian väitöskirjoissa barbaria ei herättänyt pelkoa, mutta villi ympäristö on tuottanut kirjallisuudessa usein vierailijoiden kuvaamina nimenomaan pelonsekaisia kertomuksia.[54] Villin luonnon ja vieraiden kansojen keskellä syntyvää pelkoa on sittemmin kutsuttu valkoiseksi

53 Myös Johan Bilmarkin johdolla valmistui useita Lappia käsitteleviä väitöskirjoja, kuten Piitimen kunnan taloudellisia (1768) sekä poliittisia ja uskonnollisia oloja (1769) käsittelevät väitöskirjat ja kaksiosainen *De contentionibus, propter Lapponiam motis* (1784, 1798), jossa pohdittiin muun muassa alueen nimeä, laajuutta, valtaamista ja asukkaiden nomadista elämäntapaa. Bilmark korosti pohjoisen maiseman idyllisyyttä. Piitimen kunnan asukkaiden elämä tarjosi moraalisen ihanteen vähään tyytyvästä ja yksinkertaisesta elämästä, jota ei eteläisempien seutujen tapaan ohjannut ylellisyydenhalu. (Yläluokan ylellisyydenhalun kritiikki oli yksi paikallishistorioiden konventioista 1600–1700-lukujen taitteessa; ks. Rantanen 1997, 76.) Bilmark vertasi saamelaisten elämäntapaa runoilijoiden ylistämään Arkadian paimenelämään, mihin paimentolaisuuden käsite tarjosi helpon assosiaation. Pohjoinen kulta-aika sai nimen *pax nivea*, luminen rauha. Saamelaiset rakastivat rauhaa ja vapautta; tietämättömyys paheista ohjasi heitä hyveiden tuntemustakin paremmin. Kristillisen kirkon piiriin heitä oli kuitenkin vaikea käännyttää heidän luonnollisen barbariansa ja yhteisen kielen puuttumisen vuoksi.

54 Tämän teoksen puitteissa emme ole käsitelleet kovin perusteellisesti toiseuden pelkoa, johon antaisivat aineistoa esimerkiksi monet kauhuelokuvat (vrt. kuitenkin jäljempänä ja luku ”Hirviön toiseus – *Draculan*, kummitusten ja ihmissyöjien filosofiaa”). Muistutettakoon silti, että myös toiseuden pelon ytimessä on toinen ihminen: esimerkiksi Orwellin *Nineteen Eighty-Four* -romaanissa (1992 [1949]) toisen ihmisen suora katse saa pelon kulkemaan pitkin Winstonin selkäpiitä, ironisesti erityisesti häneen rakastuneen naisen, Julian vilkuilut – ennen kuin katseiden syy valkenee Winstonille. Vaikka Winstonilla ei ole syytä pelätä tulevaa rakastettuaan, romaani muistuttaa satiirisen poetiikkansa mukaisesti, että vaarallisinta maailmassa on ihminen.

https://doi.org/10.21435/tl.272

paniikiksi. Käsite viittaa länsimaisten ihmisten kokemaan pelkoon, joka syntyy vieraalla maalla ja kohdistuu seudun muukalaisiin. Tunteen taustalla on sivilisaation synnyttämä vieraantuminen ja ennakkoluuloinen suhde tuntemattomaan. Valkoisen paniikin käsitettä on käyttänyt muun muassa kulttuurintutkija Meaghan Morris (2006) käsitellessään länsimaisten uudisasukkaiden pelkoja Australian asuttamisen yhteydessä. Australian uudisasukkaiden kokemukset vieraasta mantereesta heijastelivat Edmund Burken kuvaamaa luonnon subliimin kokemusta, jossa katsoja keskittyy äärettömän ja loppumattoman tunteita ruokkiviin maisemaelementteihin. Morris kiinnittää huomiota siihen, että Australian alkuperäisasukkaat rajataan tästä maisemasta ulos: uudisasukkaan näkemä maisema on tyhjä eikä siinä ole ihmisiä. Vaikuttavuus syntyy nimenomaan tyhjästä maisemasta, ei sen asukkaista; se on *terra nullius*. Morrisille tällainen luonnon subliimiuden korostus (maisema nähdään kuolleena, asuttamattomana, eristyneenä, ei-minään) on yksi negatiivisen kolonisaation muoto ja alkuperäiskansat ohittava havainnoimisen ja esittämisen tapa. Morris puhuu myös ”terror in the bush” -lajityypistä, johon kuuluu tunne katsottuna olemisesta: metsän tai viidakon keskellä ihminen tuntee tarkkailevan, vihamielisen katseen läsnäolon. Tällaisen pelon kokeminen on sosiaalisesti rajoitettua, sillä se on mahdollista vain kaupungissa asuvalle, luonnosta vieraantuneelle ja yleensä valkoiselle ihmiselle.[55]

Yksi tapa purkaa tällaista vierauden pelkoa on huumori. Pablo Neruda on muistelmissaan (*Confieso que he vivido: Memorias*) kuvannut tällaista kokemusta matkalla Penangista Saigoniin viidakkoisella maaseudulla. Matkaaja ei osaa kommunikoida paikallisten kielellä eivätkä nämä hänen kielellään. Ilta pimenee, ja bussi pysähtyy keskelle asumatonta seutua:

---

55 Valkoisen paniikin kertomuksista tunnetuin on Joseph Conradin *The Heart of Darkness* (1899, kirjana 1902; suom. *Pimeyden sydän*, 1968), jossa mustan Afrikan nostattama alkukantainen kauhu on keskeisessä osassa. Conradin romaanin kauhun kokemuksen sekä villiyden ja toiseuden teemat siirsi tunnetusti Vietnamin sodan kontekstiin romaaniin väljästi pohjautuvassa elokuvassaan *Apocalypse Now* (1979) Francis Ford Coppola.

https://doi.org/10.21435/tl.272

> All of a sudden, I was seized with panic. Where was I? Where was I going? Why was I spending this endless night among these strangers? We were crossing from Laos into Cambodia. I took in the inscrutable faces of the last of my fellow travelers. Their eyes were wide open. They looked like robbers. No doubt about it, I was among the sort of bandits usually found in Oriental stories.[56]

Kertoja kokee perinteisen ihmissyöjäkauhun ja uskoo ympärillään olevien ihmisten suunnittelevan hänen surmaamistaan. Pimenevä yö (”intense darkness of the alien night”), tuntematon seutu sekä kommunikaation puute synnyttävät kuoleman pelon. Bussin hajottua lopullisesti kertoja valmistautuu kuolemaansa: ”I would die here, on this bench in the rickety bus, trapped among baskets full of vegetables and chickens in crates, the only friendly things around that terrible moment” (mt., 81). Yön keskeltä hahmottuu pian valonvälähdyksiä, kun joukko kambodžalaisia kyläläisiä saapuu soittaen ja tanssien, ei surmaamaan ja syömään muukalaista, vaan viihdyttämään matkalaisia yön yli, kunnes bussi on saatu korjattua. Kertojan pelko vihamielisistä alkuasukkaista osoittautuu naurettavaksi. Samalla stereotypia ihmissyöjistä korvautuu ironisesti toisella kaavamaisella, iloisen ja tanssivan villin kuvalla.

Barbarian ja villeyden pelko on sittemmin toistunut historiassa, ja esimerkiksi amerikkalaisessa kirjallisuudessa juuri paluu villeyteen on ollut amerikkalaisuuden kadottamista. Myös monet luonnonmullistukset ovat jättäneet historiankirjoihin tässä suhteessa merkintänsä. Muun muassa vuosi 1906 jäi muistiin kahden suuren katastrofin, San Franciscon tuhon ja Vesuviuksen purkauksen, seurauksena. San Franciscon sanottiin maanjäristyksen kourissa muuttuneen yhdessä hetkessä miellyttävästä amerikkalaisesta kaupungista villeyden ja hävityksen tyyssijaksi, ”itkeväksi, valittavaksi pelon, kauhun ja kuoleman erämaaksi” (Banks & Read 1906, 23), jossa kehitys palasi alkujuurilleen kesken oopperajuhlien: ”Ihmiset, jotka eilen laskivat omaisuutensa kymmenissä tuhansissa, ovat nyt leiriytyneet entisten kotiensa raunioille, syöden kuten primitiiviset ihmiset söivät, kaluamalla, ja ajatellen kuten primitiiviset miehet ajattelivat. – – He eivät

56 Neruda 1977, 80.

https://doi.org/10.21435/tl.272

näyttäneet halukkailta auttamaan itseään; lapsellisina kuin kivikauden ihmiset he odottivat hiljaa, mitä seuraava tunti toisi tullessaan." (Mt., 101–102.) Kokoontuminen nuotiotulien ääreen jatkoi villeyden metaforien konkretisoitumista: ylellisiin iltaviittoihin pukeutuneet naiset kumartuivat pienten tulien ääreen, miehet etsivät nuotiotarpeita (mt., 108). Mukana oli oopperatähtiä, primadonnia iltapuvuissaan, Caruson kaltaisia maailmankuuluja tenoreja ja bassolaulajia pyjamissaan (mt., 138) – muistuttaen osaltaan sivistyksen hauraudesta ja sen menettämisen pelosta.[57]

Kirjallisuuden ohella vastaava rakenne on kertautunut esimerkiksi katastrofielokuvissa (joihin ei ole tässä muuten tilaa syventyä), joissa alkujaan turvalliseen yhteisöön saapuu jokin hirviö, verenhimoisena pidetty eläin, ulkoavaruuden olio, tarttuva tauti tai esimerkiksi ydinräjähdyksen ja sitä seuraavan säteilyn kaltainen uhka.[58] Kohtaaminen vieraan kanssa on tavallisesti pelottava, ja vieras oletetaan vihamieliseksi tunkeutujaksi. Etenkin vanhemmissa katastrofielokuvissa ulkoavaruuden oliot ovat olleet (E.T. pois lukien) harvoin ystävällismielisiä eivätkä kohtaamiset heidän kanssaan pääty onnellisesti; ainakin sivuhenkilöitä uhrataan surutta hirviölle, ja vain päähenkilö voi odottaa pelastuvansa. Toiseuden esittäminen saa tällaisissa elokuvissa usein karikatyyrimäiset mittasuhteet, joissa vieraan ominaisuudet heijastavat yhtä läpitunkevaa ominaisuutta, usein silmitöntä

57 Banks & Read (1906) kuvaavat, kuinka esimerkiksi kapellimestari Albert Hertz vietti yönsä eläintarhan läheisyydessä nurmella ja sanoi muistavansa loppuikänsä sen aamun, jolloin hän heräsi leijonien karjuntaan: "I knew not that I was in a jungle or den of wild beasts" (mt., 140). Kaupunki muuttuu vaikeakulkuiseksi, kuin viidakoksi ("In many places the streets were inpassable", 126). Vankilassa maanjäristyksen vaikutuksia kuvataan vieläkin väkevämmin ja vankeja eläimellistäen: "During the first big shock the convicts set up wails that could be heard for a mile. They acted like wild animals and tore at their bars like maniacs." (Mt., 185.) Vastaava paluu villeyteen luonnehti Napolinlahtea Vesuviuksen purkauduttua 1906: "This territory only a few days previous was a garden of rare beauty and fertility. It contained scores of villages and thousands of happy, peaceful, rural homes. Eight days after the first eruption began, it was blotted out and had become a wilderness as dreary as any in the desolate wastes of Sahara." (Mt., 345.)

58 Hirviöistä (ja ihmissyöjistä) vrt. luku "Hirviön toiseus – *Draculan*, kummitusten ja ihmissyöjien filosofiaa".

https://doi.org/10.21435/tl.272

tuhovoimaa tai pahuutta. Kohtaaminen vieraan kanssa tapahtuu apokalyptisessä rekisterissä, eikä siinä ole mitään ystävällistä tai arkipäiväistä, vaan kohtaaminen on yleensä väkivaltaista ja tuhoavaa. Monet uudemmat elokuvat ovat kuitenkin tiedostaneet asetelman ja kääntäneet sen ylösalaisin: länsimainen ihminen voikin olla uhka avaruudesta saapuville rauhantahtoisille muukalaisille.

Meaghan Morris (2006, 99) viittaa puolestaan australialaisen John Dingwallin elokuvaan *Phobia* (1988), jossa vierauden ennakkoasetelmaa käytetään kritiikin välineenä. Dingwallin elokuvassa agorafobinen aviovaimo saa huomata, että liikkuminen ulkona vieraassa maassa ei olekaan pelottavaa vaan kaiken takana on hänen aviomiehensä. Pelottavan vierauden kohtaamisen sijaan ulkomaailma osoittautuu varsin mukavaksi paikaksi ja kommunikointi ihmisten kanssa helpoksi. Tämä arkipäiväisyyden tuntemus tappaa pelon, jota ylläpitää väärä tieto ja jossa jokainen kohtaaminen on ylideterminoitu. Samantapaisia kertomuksia vieraan kohtaamisesta arkipäiväisenä, tavanomaisena, ei-juhlallisena ja vailla tunnekuohuja syntyvänä tapahtumana on viime vuosikymmeninä nähty valkokankaalla enenevässä määrin.

Epideiktisen retoriikan mahdollisuus

Barbarian kielteisyyttä siis kumottiin Turun Akatemian epideiktiseen retoriikkaan nojaavissa paikallishistorioissa, joihin kehittyi oma, pimeyden ja karuuden ominaisuuksia ylistävä topiikkansa vastakertomuksina aiemman historiankirjoituksen kuvauksille synkästä pohjoisesta. Patrioottisten väitöskirjojen eliitille suunnattuja korulauseita on ollut tapana kritisoida tai pitää huvittavina (ks. esim. Rantanen 1997, 83), mutta ylistävissä näkökulmissa tapahtuu tiettyjä diskursiivisia käänteitä, joiden merkitystä on vielä syytä pohtia. Kuten Stuart Hall (1997, 245) on huomauttanut, luonnollisina ja muuttumattomina pidettyjen erojen hälventäminen on paljon vaikeampaa kuin sellaisten, joita voidaan muuttaa kulttuurin piirissä sopimalla. Voisiko epideiktisen retoriikan perinteistä roolia uudistamalla löytyä mahdollisuus eettisesti kestävämmälle puheelle, sillä se korostaa juuri sopimuksen-

https://doi.org/10.21435/tl.272

varaisuutta arvojen muotoilussa? Poliittisten ja oikeuspuheiden sijaan voitaisiin ajatella, että antiikin puheen lajeista epideiktinen eli juhlapuhe, jota on usein hyljeksitty kaikkein pinnallisimpana ja seremoniallisena puheen muotona, on itse asiassa puheen lajeista tärkein, koska se tuo esiin yhteisöllisyyden ja ihmisten jakaman arvomaailman ylistäessään hyvänä pidettyä ja moittiessaan huonoa. Tyhjän näytöksellisyyden tai puhujan taitoja esittelevän virtuositeetin sijasta epideiktisen retoriikan voi nähdä inhimillisen diskurssin perusmuotona, joka mahdollistaa yhteisen arvopohjan luomisen. Epideiktiseen retoriikkaan kuuluu kulttuuriseen ideaaliin kohdistuva ylistys ja sen kääntöpuolena pilkka, mutta laji on näitä ääripäitään rikkaampi rakentaessaan inhimillisen kulttuurin arvoja ja yhteisen ihmisyyden perustaa.

Epideiktinen puhe ei ole yksiselitteinen ratkaisu ongelmalliseen retoriikkaan: se voi vahvistaa yhteisön konsensusta ja dominoivaa ideologiaa haitallisella tavalla, sillä se mieltyy osaksi homogeenisiä yhteisöjä ja yhtenäiskulttuureja (ks. Sullivan 1993, 339). Se voi jatkaa esimerkiksi rodullisen paremmuuden ja ihannoinnin kulttuuria kääntämällä asetelman vain retorisella tasolla ylösalaisin, jäädä pelkäksi juhlapuheiden retoriikaksi tai kehitellä edelleen kielellisten voittojen arvostusta korostavaa retorista traditiota todellisen arvostavan puheen sijasta. Samalla epideiktinen retoriikka voi kuitenkin saada myös uusia tehtäviä muistuttaessaan jaetusta todellisuudesta ja yhteisestä ihmisyydestä, mikä tekee siitä James Oldhamin (1995) mukaan puheen lajeista perustavimman. Epideiktinen puhe kohdistuu nykyhetkeen, joka yhdistää puhujaa ja hänen yleisöään ja juhlistaa yhteisiä arvoja (mt., 254). Epideiktisessä puheessa tulee näkyviin kielen intersubjektiivinen luonne. Sillä on merkittävä julkinen rooli yhteisön arvojen muotoilussa, sillä se kiinnittää huomiota jaettuihin arvoihin ja omaan yhteisöön niiden toteuttamisen paikkana. Epideiktinen puhe tiivistyy asioiden näkemiseen toisesta näkökulmasta: se voi kääntää hyljeksittyjen asioiden arvostusta positiiviseksi tunnustamalla niiden hyvyyden ja kauneuden,[59] mutta arvokkaimmillaan epi-

59 Paradoksaalisista ylistyksistä epideiktisen retoriikan traditiossa ks. Kivistö 2009a.

https://doi.org/10.21435/tl.272

deiktinen puhe ei toimi vain käänteisesti vaan ylittää tällaiset pinnalliset pyrkimykset korostamalla jakamatonta ihmisyyttä.

Barbarian käsitteen muuntaminen positiiviseksi toteuttaa epideiktisen retoriikan piilevää poliittista luonnetta. Se kehittelee olemassa olevaa toposta edelleen tuomalla sen nykyhetkeen ja Turun Akatemian kontekstissa paikallisesti pohjoiseen. Epideiktiselle retoriikalle tyypillisesti (ks. Sullivan 1993, 341) barbarian käsitteen uudelleenarviointi sisältää arvoarvostelmia, jotka kuitenkin käännetään negatiivisista positiivisiksi. Samalla puhe paljastaa yhteisön arvomaailmaa, jonka ajattomat käsitteet kumpuavat menneisyydestä. Pelkän konventionaalisen viisauden toistamisen sijasta epideiktinen puhe sisältää mahdollisuuden tärkeiden ajattomien arvojen ylläpitämiseen, muuttamiseen ja välittämiseen parhaan mahdollisen yhteiskunnan rakentamiseksi ja sen ymmärtämiseksi, että ihmiseksi kasvamiseen kuuluu olennaisesti inhimillisenä pysyminen ja toisen näkeminen ja tunteminen vieraan sijasta omana itsenään.

Ihmiskunnan kehittymistä hahmottelevat tarinat piirtävät Toni Morrisonin myöhemmin (2017) käsittelemää ajatusta toiseuden alkuperästä: sivistyksen ja ihmisyyden määrittelyt loivat historiassa samalla ulkopuolisuuden tarinaa. Morrisonin mukaan kielellä on erityinen voima joko kasvattaa tai kuroa umpeen ihmisten välistä etäisyyttä. On valittava, mitä kielen elementtejä kuljetamme vuosisatoja mukanamme ja millaista jatkuvuutta rakennamme. Seuraavassa luvussa kysymmekin, millaisia ovat kielen perinteiset miehiset rakenteet ja miten niitä voitaisiin uudistaa laajentamalla retoristen toimijoiden kenttää.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Androgyynien puhetta – naiset retoriikan tradition reunamilla

Länsimaisen retoriikan historia ja antiikista polveutuva klassisen retoriikan traditio ovat olleet miehisiä, vaikka itse retoriikka personifioituna hahmona esitettiin keskiajalla valtaa pitävänä ja miekkaa kantavana naisena. Antiikin ajan kuuluisimmat puhujat olivat kuitenkin miehiä. Tärkein syy naisten vähäisyyteen antiikin retoriikan traditiossa oli heidän elämänpiirinsä rajautuminen pääosin julkisen elämän ulkopuolelle. Poliittinen päätöksenteko, oikeussalit ja kansankokoukset eivät kuuluneet heidän toimintaansa. Kun retoriikka keskittyi nimenomaan näille näyttämöille, julkisia puheita pitivät vapaasyntyiset miehet.

Tästä taustasta johtuen naisten toiseuttaminen näkyy erityisen selvästi retoriikan historiassa, joka heijastelee kielenkäyttöä laajempia valtarakenteita. Antiikin retoriikka opetti paljon muutakin kuin vain hyvää puhetta määrittelemällä ihanteellista miehisyyttä ja rakentamalla sosiaalista sukupuolta. Klassinen retoriikka ohjeisti maskuliinisen kielen, esityksen ja ruumiin omaksumiseen ilmeitä, eleitä ja äänenkäyttöä myöten. Retoriikan historian uudelleenkirjoittaminen edellyttää sekä näiden sukupuolittuneiden piirteiden kriittistä tarkastelua että niiden unohtuneiden naisreetorien esiin nostamista, jotka olivat usein joko kirjailijoita, poliitikkoja, filosofeja tai aktivisteja.

Tässä luvussa luodaan tiivis näkymä siihen, miten naiset ovat asemoituneet suhteessa klassisen retoriikan traditioon. Millaista retoriikkaa naiset ovat harjoittaneet? Miten feminiininen kieli on pyrkinyt purkamaan klassisen retoriikan sukupuolittuneita ihanteita? Millaisia olivat varhaiset suomalaiset naispuhujat, ja miten heihin suhtauduttiin? Katsaus etenee laajalla kaarella antiikin naispuhujista varhaiseen suomalaiseen naisasialiikkeeseen ja feministisen retoriikan teoriaan

https://doi.org/10.21435/tl.272

valottaen retoriikan sukupuolittunutta historiaa. Retoriikan historia kytketään toiseutta koskevaan keskusteluun kysymällä, voisiko feminiinisestä retoriikasta löytyä sellaisia kielellisiä keinoja, joiden avulla toiseutta voitaisiin kohdata arvostavammin.[60]

Klassisen retoriikan miehinen historia

Retoriikan kiinnittyminen politiikkaan ja päätöksentekoon näkyi antiikissa poikien ja tyttöjen erilaisessa koulutuksessa. Vaikka varakkaiden perheiden lapset opiskelivat yhtäläisesti grammatiikkaa, tämän jälkeen koulutus eriytyi. Alkeisopetus, lukemaan ja kirjoittamaan oppiminen, oli tytöille kylliksi, koska he eivät tarvinneet pitemmälle menevää julkisten puheiden pitoon tähtäävää retorista koulutusta. Vauraat roomalaisnuorukaiset sen sijaan matkustivat usein Kreikkaan, Rhodokselle tai Vähään-Aasiaan jatkamaan opintojaan maineikkaiden puhujien opissa, heitä kuunnellen ja jäljitellen. Isät siirsivät roomalaista traditiota ja arvoja suoraan pojilleen esimerkiksi opettamalla heitä itse. Roomalaiset oppineet myös omistivat kirjoituksiaan pojilleen; esimerkiksi Rooman tunnetuimman puhujan Ciceron retoriikan perusteos *Partitiones oratoriae* oli hänen pojalleen Marcukselle omistettu.[61]

Cicero opiskeli puheen esittämiseen kuuluvien eleiden käyttöä kuuluisien komedia- ja tragedianäyttelijöiden johdolla ladaten näin

60 Feministinen retoriikka ei ole yhtenäinen suuntaus, vaan se kattaa useita erilaisia feminismin kausia ja käsite tulee ymmärtää tässä laajassa mielessä erilaisten feminististen suuntauksien kirjona. Se ei kohdennu vain naisten retoriikkaan vaan tarkastelee yleisemmin erilaisten marginaalien asemaa ja tasa-arvoa kielenkäytön näkökulmasta. Myös käsitys retoriikasta on lavea feministisissä alan tutkimuksissa kattaen hyvin erilaisia julkisen ja yksityisen puheen ja kielenkäytön muotoja.

61 Antiikin aikana yhdenkään naisen ei tiedetä kirjoittaneen retoriikan alan teosta, eikä meille ole säilynyt naisten kirjoittamaa asiaproosaa, historiankirjoitusta, epiikkaa tai draamaa. Naisten tuotannosta puuttuivat kokonaan monet antiikin ajan keskeiset, arvokkaina pidetyt kirjallisuudenlajit. Ainoastaan lyriikka oli selvästi naisten aluetta; siinäkin naiset keskittyivät poliittisten tai sota-aiheiden sijasta yksityisempiin aihepiireihin, kuten rakkauteen, uskontoon ja mytologiaan.

https://doi.org/10.21435/tl.272

esitykseensä draamallista voimaa. Ciceron sanoin häntä opettanut komedianäyttelijä Roscius oli hyvin vaativa eikä voinut sietää puhujissa ainoatakaan puutetta. Cicerosta kirjoitetuissa elämäkerroissa (esim. Plutarkhos) mainitaan kehuvaan sävyyn, että Cicero onnistui harjoittamaan äänensä lujaksi ja sointuvaksi. Heikosta tai pehmeästä äänestä oli hyvä päästä harjoittelemalla eroon, sillä sellainen ääni oli Quintilianuksen mukaan ominaista naisille, sairaille ja eunukeille (11,3,19).

Retoriikan miehisyydestä antiikin aikana kertoivat retoriikan käsikirjojen hyvää puhetta luonnehtiva kuvakieli ja puhujalle annetut esiintymisohjeet. Ciceron *Puhujasta*-teoksessa puhujien välinen kamppailu vertautui sotilaallisiin hyökkäys- ja puolustustoimiin ja gladiaattorien väkivaltaiseen taisteluun. Käsitellessään puheen johdantoa Cicero muistutti, että hyvä puhe ei välttämättä ala kiivaasti tai hyökkäävästi, sillä gladiaattoritkin heittävät ensimmäiset keihäänsä pehmeästi. Vaikka kyse on elämästä tai kuolemasta, gladiaattorit eivät heti ensimmäiseksi pyri haavoittamaan vaan ennemmin vain näyttämään voimiaan. Samanlaista taktiikkaa Cicero neuvoi puhujia käyttämään puheensa alussa. (2,316–317.) Ciceron puhujalle antamat esiintymisohjeet olivat maskuliinisia. Cicero kirjoitti (3,41), että kaikki haluavat välttää naismaista ja velttoa ääntä (*mollis vox aut muliebris*), ja jatkoi (3,220), että puhujan oli puhuttava rinta ryhdikkäänä ja miehekkäänä, aseita käyttävän ja palestralla (urheilukentällä) harjoittelevan miehen tapaan. Puhujan käsivarren oli sojotettava ponnekkaasti eteenpäin kuin puheen peitsenä. Jalkaa sopi polkea suurimman jännityksen hetkellä puheen alussa tai lopussa. Vaikka tällaisia näyttäviä eleitä suositeltiin, samalla varoitettiin elehtimästä liikaa näyttelijöiden tai tanssijoiden tapaan. Quintilianuksen mukaan (11,3,76) silmillä ei saanut luoda sellaisia viistoja silmäyksiä, jotka olivat tulkittavissa seksuaalisiksi tai vietteleviksi.

Retoriikan käsikirjoissa tyyliterminologia sekä hyvän ja huonon tyylin ominaisuudet olivat lähtökohtaisesti sukupuolittuneita: hyvänä pidettiin miehekästä puhetta, joka oli ponnekas, jäntevä, lyhytsanainen, tiivis, iskevä, voimakas ja koruton. Huonon tyylin piirteisiin taas kuuluivat klassisessa retoriikassa naismaisena pidetty monisanaisuus, koukeroisuus, liiallisuus, koristeellisuus, makeus ja ennen kaikkea velttous tai pehmeys (*mollitudo, mollities*). Antiikin ajan käsikir-

https://doi.org/10.21435/tl.272

joista anonyymi *Rhetorica ad Herennium* (3,22,4) näki huudahdukset naisten puhetyylin tunnusmerkkeinä ja sopimattomina miehiselle arvokkuudelle. Naismaisuutta käytettiin myös pilkkanimityksenä; esimerkiksi Ciceron vastustajat luonnehtivat hänen tyyliään runsaudessaan feminiiniseksi.

Vaikka naispuhujat olivat antiikissa poikkeuksia, kreikkalaisfilosofien parissa vaikutti monia naisia.[62] Nimeltä tunnetaan esimerkiksi 400-luvulla eaa. elänyt miletoslainen Aspasia, joka eli valtiomies Perikleen kanssa ja opetti puhetaitoa. Plutarkhoksen Perikleen elämäkerran (24) mukaan Aspasian tiedetään tehneen suuren vaikutuksen Perikleeseen poliittisella viisaudellaan, mutta komedioissa hänet esitettiin prostituoituna. Platon antaa Sokrateen siteerata *Meneksenos*-dialogissaan Aspasian esittämän pitkän hautajaispuheen. Aspasian kerrotaan opettaneen retoriikkaa Sokrateelle, ja hänen epäilleen jopa kehittäneen Sokrateen käyttämän keskustelutavan, sokraattisen metodin. Platon mainitsee *Pidot*-dialogissaan filosofina ja puhujana tunnetun Diotiman, jolle Platon oli mahdollisesti velkaa rakkauskäsityksensä.[63]

Roomasta tiedetään nimeltä muutamia puhetaidoltaan ylistettyjä naisia. Cicero mainitsee *Brutuksessaan* (104, 210–211) naisia, jotka opettivat pojilleen puhetaitoa ja olivat itsekin siinä hyvin harjaantuneita. Esimerkiksi kansantribuuniveljesten Gracchusten äidin

---

62 Jo antiikin draamoihin sisältyy voimakkaita naisten monologeja – ajatellaan vaikkapa Euripideen Medeian pitkiä yksinpuheluja hänen pohtiessaan, miten suhtautua miehensä Iasonin uskottomuuteen ja miten hänen äidinrakkautensa sallii omien lasten surman. Yhtä lailla mieleen painuva on Aiskhyloksen *Oresteiassa* troijalaisen prinsessa Kassandran syvä hiljaisuus keskellä näytelmän jännitteitä.

63 Aspasian ja Diotiman merkityksestä retoriikan historiassa ks. esim. Ritchie & Ronald 2001, 1–15; Jarratt & Ong 1995; Swearingen 1995; Glenn 1997, luku 2. Glennin tutkimus on varhainen yritys uudistaa miesvaltaista retoriikan historiaa kohdistamalla tarkastelu antiikin ja renessanssin naispuhujiin. Koska Platonin dialogit eivät ole suoraan luotettava historiallinen lähde, Diotiman merkitys historiallisena henkilönä on toisinaan kyseenalaistettu, mutta samalla logiikalla voitaisiin kyseenalaistaa myös monen muun Platonin dialogin henkilön, Protagoraan, Gorgiaan ja vaikkapa Sokrateen, olemassaolo. Mainintoja sekä Aspasiasta että Diotimasta on myös muussa aikalaiskirjallisuudessa.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Cornelian (100-luvulla eaa.) harjoituttamilla pojilla oli aina parhaat kreikkalaiset opettajat. Cornelia kuvaili Ciceron mukaan kirjeissään keskustelujen suurta merkitystä poikien kasvattamisessa. Cicero puhui *Brutuksessa* (211) hyvin myönteiseen sävyyn Gaius Laeliuksen tyttärestä Laeliasta naisena, joka oli perinyt isänsä lahjat hienostuneena puhujana. *Puhujasta*-teoksen mukaan (3,45) Laelian puhe toi mieleen vanhojen roomalaisten komediakirjailijoiden arkaaisen tyylin ja edusti Cicerolle turmeltumattomuutta ja autenttista roomalaisuutta.

Näistä poikkeuksista huolimatta naisille soveliaan vaikenemisen ja siveyden liitto eli vahvana antiikin kulttuurissa. Historioitsija ja ensyklopedisti Valerius Maximus Tiberiuksen keisarikaudelta mainitsi teoksessaan *Facta et dicta memorabilia* muutamia sopivuutta ja ”vaippansa häveliäisyyttä” (*verecundia stolae*) rikkoneita naispuhujia, jotka ryhtyivät julkisesti väittelemään oikeudessa tai forumilla. Näistä Amaesia Sentia (8,3,1) hallitsi puolustukseen kuuluvat tekniikat tarkasti ja toteutti niitä väkevästi toimiessaan omana puolustusasianajajanaan. Oikeusjuttu päättyi hänen vapauttamiseensa, mutta hän sai kuitenkin lisänimen Androgyyni, sillä hänen naisellisen olemuksensa alla piilotteli ”viriili miehinen henki”. Gaia Afraniaa verrattiin (8,3,2) haukkuvaan koiraan, joka oli pelkkää rajatonta hävyttömyyttään äänessä oikeudessa häiriten sen istuntoa. Valerius Maximus kutsui häntä ”hirviöksi, jota oli parempi muistaa kuolin- kuin syntymäpäivästään”. Myös kuuluisan puhujan Hortensiuksen tytär Hortensia sai varauksellista ylistystä puhetaidostaan, koska siinä oli sävyjä hänen isänsä tyylistä (8,3,3; vrt. Quintilianus 1,1,6).[64]

Antiikin naispuhujien lista sai jatkoa keskiajalla esimerkiksi rauhan puolesta ponnistelleesta Katariina Sienalaisesta, joka vaikutti laajan kirjetuotantonsa kautta kirkon toimintaan. Kirjeenkirjoitus olikin historian naisten tapa osallistua julkiseen elämään, ja retoriikan osa-alueista kirjeenkirjoitusta on viime vuosikymmeninä voimakkaasti ryhdytty tutkimaan. 1600-luvun nimistä esimerkiksi kirjailija ja filosofi Margaret Cavendish on ollut kasvavan mielenkiinnon koh-

64 Hortensian puheesta triumvireille ks. Ritchie & Ronald 2001, 16–19. Antiikin naisreetorien harvat puheet eivät ole välittyneet omalle ajallemme suoraan vaan siteerattuina miesten teoksissa.

https://doi.org/10.21435/tl.272

teena; 1700-luvun merkittävistä naispuhujista mainitaan erityisesti brittiläinen kirjailija ja filosofi Mary Wollstonecraft, joka ajoi teoksissaan naisten tasa-arvoa. Oman aikamme naisreetoreihin on laskettu monia feministifilosofeja Simone de Beauvoirista ja Hélène Cixous'ta Julia Kristevaan.[65] Konkreettisesti tämä uudelleenkirjoitus näkyy Wikipediassa listattuina naisreetoreina, heidän tuotantoaan analysoivina tutkimuksina (esim. Lunsford 1995; Foss, Foss & Griffin 1999) ja englanninkielisinä antologioina (esim. Ritchie & Ronald 2001).[66]

---

65 Tunnettuja feministisiä filosofeja, jotka ovat kehittäneet toiseuden käsitettä, ovat juuri Simone de Beauvoir, joka kiinnitti teoksessaan *Toinen sukupuoli* (1980 [1949], uusi, lyhentämätön suom. 2009 ja 2011, yhteisniteenä 2020) huomiota inhimilliseen tapaan hahmottaa maailmaa ja itseä binaarioppositioiden kautta – toisen asema lankesi tässä ajattelussa tavallisesti naiselle – ja Hélène Cixous, joka seurasi de Beauvoirin ajattelua ja kehitti edelleen toiseuden käsitettä esimerkiksi esseessään "Sorties" (1975) osoittamalla, miten toiseuteen liitetään häpeän, kätketyn ja alemmuuden piirteitä ja kuinka tähän samaan hyljeksittyyn kategoriaan asettuu ruumiillisuus. Cixous kehotti naisia etsimään omaa ruumiillista ääntään. De Beauvoiria ja Cixous'ta on molempia käsitelty filosofian ohella feministisen retoriikan tärkeinä edustajina; ks. Ritchie & Ronald 2001, 252–258 (de Beauvoir) ja 283–290 (Cixous). Ruumiillisuuden (ja materiaalisuuden) merkityksestä intersektionaalisessa retoriikassa ks. Otis 2019. Kotimaista keskustelua mm. mannermaisesta feministisestä filosofiasta ks. esim. Heinämaa 2000; Heinämaa & Oksala 2001.

66 Lunsfordin toimittaman uraauurtavan antologian käsittelemiä naisreetoreita ovat mm. Aspasia, Diotima, Kristiina Pisalainen, Mary Wollstonecraft, Margaret Fuller, Ida B. Wells, suffragetit ja Julia Kristeva. Foss, Foss & Griffin (1999) esittelee yhdeksän pääasiassa anglosaksisen feministin (Cheris Kramarae, bell hooks, Gloria Anzaldúa, Mary Daly, Starhawk, Paula Gunn Allen, Trinh T. Minh-ha, Sally Miller Gearhart ja Sonia Johnson) ajatuksia retoriikan uudistamisesta; osalla naisista on sukupuolensa lisäksi etninen tai muu tausta, joka kytkee heidät vähemmistöihin. Suomessa K. S. Laurilan varhaisessa suurten puhujien kokoelmassa vuodelta 1915 naispuhujista on mukana vain Hilda Käkikoski. Paljon myöhemmin vuonna 2006 Jukka-Pekka Puro julkaisi *Retoriikan historian* ja arvioi myös Juhana Torkin *Puhevalta*-teoksen *Tieteessä tapahtuu* -lehden numerossa 5/2006. Koska näissä kirjoituksissa ei mainittu naisreetoreita lainkaan, kirjoitimme (ks. Kivistö ym. 2006) aiheesta keskustelupuheenvuoron otsikolla "Retoriikassa tapahtuu". Korostimme kirjoituksessamme retoriikan tutkimuksen monipuolisuutta ja sitä, että "jo aikapäiviä sitten retorisiksi toimijoiksi ovat ryhtyneet myös naiset, barbaarit ja vapautetut orjat", jotka olisi syytä lukea osaksi retoriikan historiaa sitä kirjoitettaessa.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Retoriikan muuttuvat alueet ja suostuttelun ongelma

Viime vuosikymmeninä klassista retoriikkaa on kritisoitu esimerkiksi uuden retoriikan, poststrukturalistien ja feministien taholta muistuttamalla toistuvasti siitä, että retoriikka luo ja vahvistaa sellaisia hierarkkisia rakenteita, joita on totuttu pitämään luonnollisina. Klassinen retoriikka vetoaa maskuliinisiin esittämisen ja puheen konventioihin luonnollisina; esimerkiksi Cicero sanoi, että jokaista tunnetilaa vastaa luonnostaan sille ominainen ilme, äänensävy ja ele. Tällöin hyvän puhujan on opeteltava ja vahvistettava luonnollisiksi väitettyjä konventioita, kun taas vaihtoehtoiset tavat katsoa retoriikkaa muistuttavat luonnollisina pidettyjen tapojen nimenomaisesta sopimuksenvaraisuudesta. Feministit ovat etsineet uudenlaisia uskottavan puhujan malleja ja peräänkuuluttaneet suurempaa puhujaihanteiden kirjoa kuin perinteinen aristoteelinen näkemys hyvästä puhujasta järkevänä, luotettavana ja hyväntahtoisena miehenä.

Feministisen retoriikan uranuurtajiin kuuluva yhdysvaltalainen Cheris Kramarae on 1980-luvulta lähtien korostanut uudenlaisen puhujan eetoksen tärkeyttä (ks. Foss, Foss & Griffin 1999, 62). Naisille tarjoutuva puhujan eetos kumpuaa hänen mukaansa siitä, että tavalliset naiset voivat puhua omista kokemuksistaan käsin ja muuttaa näin perinteistä maskuliinista puhujapositiota. Retoriikan kehittämisen vaihtoehtoja ovat hänelle vallitsevien lingvististen käytänteiden kritiikki, uusien kommunikaatiomuotojen omaksuminen tutkimuskohteiksi sekä uudet kielelliset käytännöt, määritelmät ja termit. Kramarae on ehdottanut esimerkiksi naisten ei-kielellisten ilmaisumuotojen (kuten kutominen tai virkkaaminen) sisällyttämistä retoriikan ja kommunikaation piiriin. Sukupuolen lisäksi retoriikan moninaisuutta koskeva keskustelu kattaa esimerkiksi luokan ja etnisyyden kysymyksiä (ks. esim. Gray-Rosendale & Gruber 2001; Otis 2019). Tuorein tutkimus ei rajoitu puhujien etnisten taustojen vaikutukseen vaan pyrkii aktiivisesti edistämään esimerkiksi intersektionaalisen retoriikan teoriaa.

Klassisen retoriikan ongelmana oli pitkälti agonismi: se oli vastapuolen tai vastustajan taivutteluun, suostutteluun ja puheen avulla

https://doi.org/10.21435/tl.272

pakottamiseen tähtäävää puhetta.[67] Feministinen retoriikka on 1970-luvulta lähtien etsinyt puhetaidolle keskustelevampia tavoitteita korostamalla myös inklusiivisuuden merkitystä. Suostuttelua on kritisoitu esimerkiksi postkoloniaalisen kritiikin taholta vääränä päämääränä (ks. esim. Chávez 2015, 169), joka kantaa mukanaan imperialistisia valtarakenteita. Feministien mukaan tärkeintä ei ole puhujan loistokas itseilmaisu, omien taitojen esittely ja vaikutuksen tekeminen yleisöön; olennaista ei ole oman näkemyksen mahdollisimman tehokas läpivienti tai kahden näkökannan välinen kamppailu, jossa menestyksellinen retoriikka tarkoittaa toisen muuttamista omien ajatusten kannattajaksi. Yksisuuntaisen valloittamisen, voittamisen, vaikuttamisen tai samanmieliseksi taivuttelun sijasta retoriikka voidaan ymmärtää keskustelun ja kuuntelun kautta syntyväksi yhteiseksi ja jaetuksi käsitykseksi todellisuudesta.

Agonististen metaforien tilalle on ehdotettu esimerkiksi jo Platonin *Theaitetos*-dialogista (148e–151d) tuttua, opettajan ja oppilaan suhdetta kuvaavaa kätilön metaforaa luonnehtimaan dialogista puhetilannetta, jossa molemmat osapuolet ovat aktiivisia ja opettajan tehtävänä on saada oppilas muodostamaan tietonsa itse.[68] Perinteinen ajatus tilannetta hallitsevasta puhujasta voi tuottaa hiljentämisen retoriikkaa, mutta puhujan hallussa ei tämän käsityksen mukaan ole mitään sellaista totuutta asioista, jonka hän pyrkisi iskostamaan tietämättömään yleisöönsä. Tehtävänä ei ole näin kontrolloida tai muuttaa yleisön käsityksiä, vaan retoriikkaa voidaan käyttää myös omien näkökantojen tarkistamiseen, toisen ymmärtämiseen ja kuuntele-

67 Vaikka filosofian historiassa on ollut tapana erottaa (Sokrateeseen ja Platoniin palautuva) järkiperäisen filosofisen argumentaation idea pelkästä retoriikasta eli sofistien opettamasta puhetaidosta, myös filosofiaa ovat perinteisesti vahvasti hallinneet agonistiset mielikuvat: argumentti tuhoaa (todellisen tai kuvitellun) vastustajan position ja pakottaa hänet omaksumaan argumentoijan edustaman näkemyksen, viime kädessä loogisen pakon eli ristiriidalla uhkaamisen nojalla. Argumentatiivisen pakottamisen retoriikasta poikkeavaa selityksen ja ymmärryksen etsinnän projektia filosofian ytimessä korostaa kiinnostavasti Nozick 1981. Uudempi retoriikka ja poststrukturalistit ovat puolestaan pitäneet mahdottomana ajatusta siitä, että puhuja voisi tyystin kontrolloida yleisöään tai edes omaa puhettaan.

68 Kätilön metaforasta ks. Gray-Rosendale & Gruber 2001, luku 2.

https://doi.org/10.21435/tl.272

miseen sekä yhteisten näkemysten etsimiseen tai havaintojen jakamiseen. Yleisön roolia on siis arvioitu uudelleen, kun suuri painoarvo on pyritty antamaan keskustelevuudelle, jaetulle kokemukselle, yhteisöllisyydelle ja näkemysten muodostumiselle retorisessa prosessissa, jossa kuulijakunnan rooli on yhtä aktiivinen kuin puhujan itsensä ja molemmat omaksuvat toistensa näkemyksiä.

Foss ja Griffin (1995) ovat käyttäneet termiä ”kutsuva retoriikka” (*invitational rhetoric*). Kutsuvaa retoriikkaa toteuttamalla voidaan välttää suostutteluun sisältyvä imperialistinen retoriikka ja rakentaa keskustelua arvostavamman, toisen näkökantoja kunnioittavan ja ymmärtämään pyrkivän kommunikaation varaan. Kutsuvaan retoriikkaan kuuluu toisen kohtaaminen ainutlaatuisena ja vieraana, uusien mahdollisuuksien avaajana. Foss ja Griffin korostavat sen ydinarvoina turvallisuutta, arvostusta ja vapautta.[69] Feministiseen retoriikkaan kuuluu toisen tunnustaminen ja kuunteleminen, oman muutoshalukkuuden ilmaiseminen ja yhteisen pohjan etsiminen. Agonistiselle traditiolle vaihtoehtoisia puhumisen tapoja on etsitty myös esimerkiksi afrosentrisestä retoriikasta, jossa korostuvat polarisaation sijasta harmonian, tasapainon ja kollektiivin käsitteet.[70]

Retorista tilannetta on pyritty määrittelemään uudelleen niin, että retoriikka ei rajoittuisi vain merkkihenkilöiden suuriin poliittisiin puheisiin, julkisten päätöksentekotilanteiden tai politiikan pelikentille, jotka ovat usein olleet miesten hallussa. Cheris Kramarae on muistuttanut, että julkinen tila on usein ollut naisilta suljettu tai heille vihamielinen eikä se paikkana riitä retoriikan kentäksi, jotta demokratia voisi toteutua parhaalla tavalla (ks. Foss, Foss & Griffin 1999, 62, 187). Retoristen tilanteiden saavutettavuus edellyttää, että yksityisempi ja pienemmän piirin intiimimpi kommunikaatio voidaan nähdä retoriikan alueena. Feministisessä liikkeessä on vaadittu 1970-luvulta lähtien, että retoriikan alueeksi tunnustettaisiin ja tunnistettaisiin arjen, kodin, keittiön ja erilaisten julkisivun takaisten ”taustojen” elämän-

69 Fossin ja Griffinin omaa ajattelua on sittemmin kritisoitu valkoisen länsimaisen retoriikan perinteen jatkajana (ks. esim. Chávez 2015, 169–170).
70 Ks. esim. Daniel F. Collins teoksessa Gray-Rosendale & Gruber 2001.

https://doi.org/10.21435/tl.272

piirissä käytetty kieli, jonka tavoitteet ja keinot ovat erilaisia kuin julkisissa poliittisissa puheissa.[71] Esimerkiksi Chávez (2015, 168) näkee keittiön (vastakohtana valkoisen vallan ruokailusalille) luovana, voimaannuttavana ja vallankumouksellisena paikkana mustien naisten retoriikassa orjuuden aikana. Näin retoriikan alaan eivät kuulu vain poliittiset kysymykset tai oikeudellinen päätöksenteko, etualainen toimijuus, vaan myös pienet arkiset aiheet niiden takana.

Henkilökohtaisen ja julkisen elämänalueen kaksijakoisuus ulottuu tyyliin: puhujan ei tarvitse puhua vain ulospäin, julkisuuteen, vaan puhe voi olla intiimiä ja sisäistä. Toisen kuunteleminen, vastaanottavaisuus ja asioiden näkeminen omana itsenään edellyttävät passiivisuutta. Samalla tätäkin pyrkimystä on arvioitu kriittisesti: missä määrin yksityisen ympäristön nostaminen naisten retoriseksi toimintakentäksi jatkaa vanhaa asetelmaa, miesten (poliittinen, julkinen, aktiivinen) ja naisten (henkilökohtainen, yksityinen, passiivinen) eriytyneiden alueiden vahingollista jaottelua ja ajatusta luontaisesti määrittyvistä elämänalueista?[72]

---

71 Toisen aallon feministien ”yksityinen on poliittista” -slogan heijasti tätä kritiikkiä laajentamalla naisten asemaa koskevat itsenäistymisvaateet myös läheisiin ihmissuhteisiin (Jallinoja 1983, 222). Feministisestä spatiaalisesta retoriikasta ja naisten töistä ks. Enoch 2019.

72 Feministisen retoriikan parissa on keskusteltu toistuvasti naisten toimintapiirin rajoista ja laajentamisesta kodin ulkopuolelle. Suomalaisen naisasialiikkeen varhaisvaiheessa tämä vaade oli keskeinen, mutta se toistui myös myöhemmin feministisessä liikkeessä; ks. Jallinoja 1983, 57, 224. Käytännössä monien naispuhujien suosimat aiheet ovat olleet mitä suurimmassa määrin poliittisia. Esimerkiksi Simon Sebag-Montefioren *Suuret puheet, jotka muuttivat maailmaa* -teokseen (Montefiore 2008) on kelpuutettu sellaisia naispuhujia ja aiheita kuin kuningatar Elizabeth I, joka julisti vuonna 1588, että hänellä on kuninkaan sydän ja vatsa; suffragettien johtohahmo Emmeline Pankhurst; radioaktiivisuuden kauneudesta vuonna 1921 puhunut Marie Curie; mustan naisen ja kongressinjäsenen Shirley Chisholmin puhe Yhdysvaltain kongressille vuonna 1969; Israelin pääministeri Golda Meirin puhe Israelin parlamentille Knessetille otsikolla ”lopettakaa tappaminen” vuodelta 1970; Indira Gandhin puhe naisten koulutuksen puolesta vuonna 1974 sekä rauhan Nobelilla palkitun äiti Teresan palkintopuhe ”rakkaus alkaa kotona” vuodelta 1979. Sebag-Montefiore on päivittänyt kokoelmaansa sen ilmestymisen jälkeen ottamalla mukaan lisää merkittäviä puheita ja puhujia, myös naisia.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Naisten suosimia julkisen puheen aiheita ovat olleet esimerkiksi naisten koulutus, seksuaalinen väkivalta, abortti, äitiys, lasten asema, raittius, perheiden turvallisuus ja asumisolot. Monet feministit ovat bell hooksista lähtien (ks. Foss, Foss & Griffin 1999, 93) korostaneet henkilökohtaisten kokemusten merkitystä, voimakkaampaa omakohtaista sävyä ja nojautumista ruohonjuuritason kokemukseen abstraktin ajattelun sijasta naisten pitämissä puheissa. Tämä henkilökohtainen alue kytketään omaan opetukseen, ajatteluun ja julkiseen toimintaan puhumalla esimerkiksi äidin asemasta käsin, kun miehet omaksuvat ennemmin itselleen vaikkapa ammatti-identiteetin.[73] Varhaiset feministiset liikkeet korostivat kodin- ja lastenhoidon tunnistamista arvokkaana työnä mutta suhtautuivat äitiyteen yhtenä naisten alistamisen mekanismina, joka sitoi naiset kodin piiriin (Foss, Foss & Griffin 1999, 80). Kuitenkin bell hooksin mukaan etnisyyteen liittyvät kysymykset ovat monille värillisille naisille äitiyttä tai naiseutta tärkeämpiä poliittisia teemoja (mt., 81).[74] Bell hooksin ajattelussa marginaali on merkittävä vastarinnan positio, josta nousevan puhujan on helpompi kuvitella vaihtoehtoja perinteisille voimasuhteille ja luoda vastavuoroisuutta ja muutosta. On myös väitetty, että naiset ovat valmiimpia tuomaan esiin omia epäonnistumisen tunteitaan, suruaan tai katkeruutta kuin voittojaan tai saavutuksiaan.[75]

Feminiininen tyyli

Kulttuurifeminismin kannattajille on selvää, että feminiininen tai maskuliininen tyyli eivät ole sidottuja puhujan tai kirjoittajan biologiseen sukupuoleen, vaan eri sukupuolet voivat käyttää erilaisia

73 Henkilökohtaisuus näkyy myös tunnustuksellisuuden, omaelämäkerrallisen kirjallisuuden ja nykyisin autofiktion suosiona. Ensimmäisen persoonan käytöstä feministisessä retoriikassa ja erityisesti kirjallisuudessa; ks. esim. Pearce 2004.

74 Bell hooks käsittelee näitä aiheita muun muassa klassikkoteoksessaan *Feminist Theory. From Margin to Center* (1984).

75 Ei liene sattumaa, että Oprah Winfreyn suosittu television keskusteluohjelma on rakentunut Yhdysvalloissa juuri omakohtaisen kärsimyksen aiheen ympärille (ks. Kivistö 2020, luku 12).

https://doi.org/10.21435/tl.272

tyylikeinoja puheessaan. Keskustelu feminiinisestä tyylistä käynnistyi retoriikan tutkimuksessa Karlyn Kohrs Campbellin vuonna 1973 julkaisemasta naisasialiikkeen retoriikkaa käsittelevästä esseestä (Foss, Foss & Griffin 1999, 15).[76] Campbellin tutkimus edusti varhaista feminististä retoriikkaa, joka pyrki valkoisen miehisen kaanonin avartamiseen nostamalla esiin aiemman retoriikanhistorian unohtamia naispuhujia.[77] Samalla se pyrki uudistamaan retorisia tyyli-ihanteita nojaamalla binaariseen ymmärrykseen sukupuolittuneista tyyleistä, mitä keskustelua jatkettiin pitkin 1980–1990-lukuja. Campbellin mukaan modernin naisasialiikkeen kommunikaatiossa oli tyylillisesti merkittäviä ominaispiirteitä, jotka eivät olleet palautettavissa perinteisiin suostuttelun kategorioihin. Campbell muotoili ajatuksen feminiinisestä tyylistä, joka kumpusi naisten kokemusmaailmasta kohdeyleisönään naiset (mt., 21). Campbellin ajattelussa feminiiniseen tyyliin kuuluivat henkilökohtaisuus ja omiin kokemuksiin nojautuminen, induktiivinen rakenne, yleisön osallistaminen ja voimaannuttamisen pyrkimys (mt., 21). Miesten ja naisten kommunikaatiota on eroteltu perinteisesti esimerkiksi niin, että miesten puhetta leimaavat hierarkia, riippumattomuus, päätöksenteko, epäsymmetria ja ratkaisukeskeisyys, kun taas naisten puheen ominaispiirteitä ovat yhteisymmärrys, läheisyys, vuorovaikutus, symmetria ja ongelmien ymmärtämisen tavoite.[78] Kramaraen mukaan miesten puhetapa kontrolloi keskustelun etenemistä esimerkiksi puheen määrällä tai keskeytyksillä, kun taas naisten puhetyyli on vuorovaikutuksellisempaa ja sisältää enemmän kysymyksiä ja artikuloimattomia keskustelua tukevia yhteisymmärryksen tai reagoinnin äännähdyksiä (ks. Foss, Foss

---

76 Campbellin varhaiset retoriikan alan kirjoitukset edeltävät ajallisesti Luce Irigarayn filosofiaa. Irigarayn 1970-luvun tutkimukset naiselle ominaisesta kielestä ja kirjoittamisesta (*écriture feminine*) tekivät kysymyksen feminiinisestä tyylistä laajalti tunnetuksi länsimaissa. Irigaraysta ks. Heinämaa 2000.

77 Campbellin kaksiosainen teos *Man Cannot Speak for Her* (1989) on yksi esimerkki tästä kaanonin laajentamisesta ja muuttamisesta; teos sisältää naisten pitämiä puheita.

78 Tämän jaottelun esittää esimerkiksi Brigitte Mral (1999, 13), nojaten Deborah Tannenin aiempaan kategorisointiin. Mral kuitenkin kyseenalaistaa jaotteluun sisältyvän essentialismin.

https://doi.org/10.21435/tl.272

& Griffin 1999, 44). Mahdolliset tyylierot eivät ole luonnollisia biologisessa tai essentialistisessa mielessä, vaan miehiseen tai naisiseen ilmaisuun opitaan.

Feministinen retoriikka on pyrkinyt hahmottelemaan uudenlaisia ilmaisumuotoja ja vaihtoehtoja perinteisen retoriikan tyyli-ihanteille, joita ovat olleet tehokkuus, lyhytsanaisuus, ekonomisuus ja iskevyys. Esimerkiksi vietnamilainen elokuvaohjaaja ja kirjallisuudentutkija Trinh T. Minh-ha kirjoittaa teoksessaan *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism* (Minh-ha 1989), että klassisen retoriikan selkeyden ihanne palvelee kielen välineellisyyttä ja suostuttelua, selkeän viestin välittämistä ja opettamista. Kielen käytöstä tulee puhtaasti ajattelun päämäärätietoinen väline. Opettavan ja korrektin kielen ydinpiirteenä selkeys tukee perinteisiä valtapositioita luomalla yhdenmukaisuutta, joka perustuu tyylin, grammatiikan ja lajin hallintaan, samalla sulkien erilaisia hämäriä tai vaillinaisia kielenkäytön tapoja korrektin kielen ulkopuolelle.[79] Trinh kritisoi tiukkaan kontrolliin ja kielen karsimiseen perustuvaa minän muokkausta ja tyylin säätelyä.[80] Monet feminiiniselle tyylille ominaisina pidetyt piirteet, kuten monisanaisuus, kuvailevuus tai kiertoilmaukset, asettuivatkin klassisessa retoriikassa tyylipaheiden ennemmin kuin hyveiden joukkoon.[81]

---

79 Trinhin selkeyden kritiikkiä koskeva jakso löytyy myös feministisen retoriikan antologiasta; ks. Ritchie & Ronald 2001, 379–380. Selkeyden merkittäviin kriitikoihin kuului myös Julia Kristeva, joka tarjosi tilalle inklusiivista runollista kieltä. Kristevan agonistisen retoriikan kritiikistä ks. Clark 1995, 311; Kristevan mukaan agonistinen kieli korostaa ”absoluuttista eroa”. Kielen selkeyden puolesta on kuitenkin puhunut ymmärrettävyyden ja saavutettavuuden takia esimerkiksi yhdysvaltalainen kansalaisoikeusaktivisti Ida B. Wells (ks. Jones Royster 1995, erit. 171). Wells pyrki yksinkertaiseen ja suoraan ilmaisuun köyhässä afrikkalais-amerikkalaisessa kontekstissa tiedon läpäisevyyden kasvattamiseksi.

80 Ks. Trinh T. Minh-ha (teoksessa Ritchie & Ronald 2001, 380), jonka mukaan selkeään tyyliin pyrkiminen tarkoittaa kielen oksastamista, eliminoimista, kieltämistä ja puhdistamista.

81 Hämäryyden käsitteen historiasta retoriikassa ks. Kivistö 2002a; Mehtonen 2007. Nykyfeministeistä esimerkiksi Donna Haraway on tietoisesti pyrkinyt haastamaan omalla kyborgikirjoittamisen tyylillään täydellistä, hiottua ja hänen mielestään epäeettistä agonistista ilmaisua, joka on ollut vallitseva länsimaisessa retoriikassa.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Selkeyden kaltaisille retoriikan tyyli-ihanteille on pyritty hakemaan vaihtoehtoja esimerkiksi tietoisesta toisteisuudesta, stimuloivan hämärästä tyylistä ja moniselitteisistä ilmaisuista, jotka haastavat lukijaa ajatteluun, sen sijaan että sanat välittäisivät sanomaa mahdollisimman suoraan ja taloudellisesti. Trinh puhuu ”selkeyden suvaitsemattomuudesta”, jossa vallitsevan ajattelutavan köyhyys on korotettu hyveeksi, ja näkee ambiguiteetin, lopetusten avonaisuuden, näkökulmatekniikan ja varioivan toiston moninaisuutta kunnioittavina tyylikeinoina, joita hän on hyödyntänyt esimerkiksi omissa elokuvissaan (ks. Foss, Foss & Griffin 1999, 244–247).[82] Tällaiset retoriset keinot eivät sinänsä ole uusia keksintöjä, vaan niitä osattiin käyttää jo antiikista lähtien tehokkaasti hyväksi, mutta feministinen retoriikka muiden suuntausten muassa on nostanut niitä korostetusti esiin. Feministien suosima keskustelevuuden ja silloittamisen painottaminen taas näkyy halussa hyödyntää voimakkaasti sellaisia toisin näkemisen tyylikeinoja kuin toistoa, metaforaa ja metonymiaa – siis vallitsevaa kieltä muuntavia tyylikeinoja, joissa luodaan uusia yhteyksiä tai rakennetaan samankaltaisuutta asioiden välille.

Feminiinisiksi mielletyt tyylipiirteet eivät kuitenkaan ole yksiselitteisiä. Ajatellaanpa esimerkiksi keskiajalla suosittua tyyli- ja esteettistä termiä suloisuus tai makeus, joka on usein liitetty naisten kielenkäyttöön. Harva nykyfeministi tahtoo puhua suloisesti tai seurata Kassandran jalanjäljissä hiljaisuuden retoriikkaa; suloisuus kytkeytyy vahvasti vanhentuneeseen naiskuvaan ja vääränlaiseen kiltteyteen. Tietynlaiset feminiinisinä pidetyt tyylipiirteet ovat pannassa, vaikka feminiinisen retoriikan muuten nähtäisiinkin olevan mahdollinen vaihtoehto miehiseksi tulkitulle kielenkäytölle. Tyttöyden merkityksen puolustajat ovat tässä suhteessa poikkeus, sillä tyttöydessä niin sanottu hömppä on sosiaalisesti sallittua. Antiikin puheissa mentiin usein ruokottomuuksiin tai hyökättiin karkealla tavalla vastustajaa vastaan. Voidaan kysyä, sallitaanko tällainen puhe edelleen parem-

82 Foss, Foss & Griffin (1999, 245) viittaavat avoimen lopun kohdalla esimerkiksi Trinhin filmiin *Reassemblage* (1982), jonka yhdessä kohtauksessa kuvataan veistäjää työssään ilman, että työn lopputulosta koskaan näytetään. Trinhin elokuvissa tyypillisesti toistetaan samaa kohtausta eri näkökulmista ja eri äänillä.

https://doi.org/10.21435/tl.272

min miehille kuin naisille. Tästä kysymyksenasettelusta on ajankohtaisena esimerkkinä Riina Tanskasen *Tympeät tytöt* -taideprojekti (2021–), jossa koetellaan tyttöyteen kohdistuvia odotuksia muun muassa groteskin tyylikeinoilla.

Miten naisten puhetaitoon on sitten suhtauduttu kotimaisen retoriikan historiassa? Kun suomalaiset naisasialiiton naiset puhuivat 1900-luvun alussa naisten oikeuksien puolesta, kielenkäyttö oli välillä rajua; naisten asemaa verrattiin orjuuteen, ja suffragetit korostivat puoltavansa ennemmin toimintaa kuin puhetta. Yhtä lailla karkeasti kohdeltiin naispuhujia itseään; varhaiset poliittiset naispuhujamme joutuivat monella tavalla aikalaiskritiikin ja pilkan kohteiksi.

Varhaiset naispuhujat Suomessa

Suomessa varhaiset kansanedustajat, naisten äänioikeuden puolustajat ja naisasialiiton naiset apulaissosiaaliministeri Miina Sillanpäästä Hilda Käkikoskeen ja Minna Canthiin pitivät tulisia puheita naisten aseman, koulutuksen ja tasa-arvon kohentamiseksi. Varhaisten kansanedustajien puheista ja aloitteista suuri osa koski naisten tai lasten asemaa sekä perheen hyvinvointia. Naispuhujien nousua poliittiseen keskusteluun käsiteltiin 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun sanomalehdissä, joissa mainostettiin esimerkiksi Helsingistä maakuntiin saapuvia eteviä kiertäviä naispuhujia opettaja Maikki Fribergistä alkaen. Keskustelu kohdistui usein naisten pitämiin ”hälyytyspuheisiin” esimerkiksi iltamissa, työläisnaisten kokouksissa tai raittiusliikkeissä, joissa käytetyt puheenvuorot raittiuden puolesta liittyivät varhaisen naisasialiikkeen linjan mukaisesti kodin turvallisuuteen ja vakauteen.[83] Naispuhujan tuoma viihdearvokin noteerattiin, sillä esimerkiksi *Sorretun Voimassa* (1.11.1907) työväentalon juhlissa kansaa

---

83 Varhaisista kansanedustajanaisista antaa lisätietoja esim. Irma Sulkusen ja kumppaneiden toimittama teos *Naiset eduskunnassa* (2006). Jallinoja (1983) käsittelee kattavasti suomalaisen naisasialiikkeen historiaa sen varhaisesta järjestäytymisestä 1884 aina aikalaisfeminismiin. Jallinoja kokoaa huomioita liikkeen vaihtuvasta naiskuvasta ja esimerkiksi naisten yksityisestä ja julkisesta roolista käytyä neuvottelua naisliikkeen eri kausina.

https://doi.org/10.21435/tl.272

viihdyttivät niin arpajaiset, raketit, tunnelmalliset lyhdyt kuin etevä naispuhujakin.

Naisten puhelahjoja pidettiin aikalaiskeskustelussa suorastaan luonnollisina, sillä 1800-luvun puolivälissä *Suometar*-lehden pääkirjoitus (1.5.1857) ilmoitti seuraavaa:

> Tästä johtuu mieleeni toinen kohta, joka täällä niinikään on ylösalaisin. – – Se ei kyllä ole warsin yleinen, mutta kuitenki niin tawallinen, että siitä wirkamiehille on kaikenmoista rasitusta ja hämmennystä. Missä ikänä asiat eiwät wälttämättömästi housuja kysy, lähettää näet moni mies mieluisasti akkansa niitä ajamaan; itse hoitaa hiljaisuudessa kotoa ja lapsia! Akoilla on muka liukkaampi kieli, parempi ”supliikki”, jonka pitäisi pakoittaman toimeen mahdottomammatkin asiat. Onnetoin se, jonka alusta loppuun täytyy kuunnella sitä sanain sikinsokeroa, joka wäkewänä wirtana waluu heidän huuliltansa, kaimattuna asiain mukaan kyyneleiltä tahi naurulta. Te'epäs tolkkua siitä!

Tästä perinteisiä sukupuolirooleja penäävästä ja mullistuksia vastustavasta valitusvirrestä huolimatta naisasialiike alkoi järjestäytyä tulevina vuosikymmeninä tuoden kentille naispuhujia (ks. esim. Sulkunen et al. 2006; Markkola & Ramsay 1997; Jallinoja 1983). Tyylillisesti varhaisten suomalaisten naiskansaedustajien ja -aktivistien puheet vaihtelivat epäkohtien paljastamisesta paatokselliseen julistamiseen ja maltillisiin uudistuspuheenvuoroihin. Naiset harjaantuivat julkisten puheiden pitämiseen erilaisissa seuroissa, raittiusyhdistyksen kokouksissa ja työväenpuolueen naiset agitaatiokursseilla. Pelkkä puhuminen ei aina riittänyt, vaan järjestettiin marsseja ja mielenosoituksia. Suffragetit vaativat selvin sanoin toimintaa puheiden sijaan.

Työväenliikkeelle ja naisyhdistyksille kiertävien naispuhujien tai -agitaattorien hankkiminen muodostui tärkeäksi tehtäväksi (ks. esim. *Työmies* 6.12.1899, 29.1.1900). Ajateltiin, että naiset voitiin näin paremmin vakuuttaa työväenaatteen tärkeydestä ja saada järjestäytymään aatteen taakse: ”naisen puhe waikuttaa paremmin naisiin kuin miehen” (*Työmies* 6.7.1900). Äänioikeuden saamisen jälkeen naispuhujia tarvittiin erityisesti vaalien alla äänestysinnon kasvattamiseksi. Lisäksi uskottiin, että miehet eivät kenties ymmärtäneet naisten kurjia elinolosuhteita, koska he eivät olleet niitä kokeneet. Perusteeksi esitettiin sitä, että miehet olivat erilaisen kasvatuksensa ja elämänsä

https://doi.org/10.21435/tl.272

myötä kehittyneet tunteiltaan ja ajatuksiltaan toisenlaisiksi, niin että heidän sanansa eivät koskettaneet naisia. Naispuhujien ja muiden ”uskalikkojen” esimerkki rohkaisi ”arkojakin itsetajuisiksi ja rohkeasti toimiwiksi”. Lehti nosti esiin naispuhujien merkityksen miesten arvomaailman muokkaamisessa myönteisemmäksi naisten parannusvaatimuksia ja yhdistyselämää kohtaan. *Työmiehessä* (29.1.1900) painotettiin, että naisia piti rohkaista lehtikirjoitteluun. Tätä varten lehteen ehdotettiin palkattavaksi naispuolinen toimittaja, jolle naiset voisivat osoittaa kirjoitelmansa ilman pelkoa naurunalaiseksi joutumisesta. Naisille suunnattujen lehtijuttujen tärkeyttä siis myös korostettiin.

Sanomalehdistössä raportoitiin naispuhujien toiminnasta erilaisissa kokouksissa. *Kotkan Sanomat* kuvasi (27.4.1897) paikkakunnalla naisyhdistyksen kutsusta vierailleen Aleksandra Gripenbergin, aikansa etevimmäksi kutsutun naispuhujan ja Suomen Naisyhdistyksen puheenjohtajan, esitelmätilaisuutta. Kirjoittaja valitteli vähäistä osanottoa, vaikka kymiläisille harvoin tarjoutui yhtäläistä tilaisuutta oppiin ja vaikka luennolle oli vapaa pääsy. Karhulassa oli kuitenkin ollut lopulta kolmisensataa hiljaisen juhlallista henkeä. Yleisöä tuntui kuitenkin vaivanneen innostuksen ja lämmön puute. Pelkkä esitelmöinti ei lehden arvion mukaan saanut kuulijakuntaa syttymään, vaan olisi pitänyt ottaa mukaan väelle ominaista ”omituista yksiäänistä laulua”, soittoa, karkeloa ja hoijakkaa, niin olisi ollut rahankin edestä tulijoita. Nuorison huonoa makua moitittiin, samoin ajan viettoa mieluummin maantiellä joutavasta puhellen. Gripenbergin puhetta kuvailtiin kuitenkin mestarilliseksi, niin että ”tyynesti ja wakaasti kuin naula hirteen wierivät nuo perinpohjin punnitut sanat”. Lehdissä oli raportteja agitointimatkoilta. Mandi Ahlstedt kirjoitti *Työmies*-lehteen (18.10.1900) kiertomatkoiltaan Mikkelissä, Kuopiossa, Viipurissa ja Lahdessa. Vaikka Mikkelissä ei ollut suurtakaan yleisöä kuuntelemassa esitelmää, naisosasto päätettiin kuitenkin perustaa. Kuopiossa ei Ahlstedtin mielestä vielä ymmärretty naisten yhteistyön merkitystä, mutta Lahdessa sen sijaan naiset olivat esimerkillisen valveutuneina tehdasaloillakin.

Toisinaan kommentoitiin kansallisia eroavaisuuksia naisten puhetaidossa. Yleisesti todettiin, että puhetaidostaan moititut suomalaiset eivät olleet luonnostaan sen kehnompia, mutta heiltä puuttui harjoitusta – tosin suomalaisten puhujien hidas ”kalan veri” mainit-

https://doi.org/10.21435/tl.272

tiin sekin syynä sanojen verkkaisuuteen.[84] *Uusi Suometar* raportoi (19.8.1893) matkakirjeessä Saksasta tanskalaisen naispuhujan Johanna Meyerin menestyksellisestä esiintymisestä, jota ei vaivannut se naisille ominainen pahe, että puheen kiihtyessä ääni muuttuu ”kimakaksi ja kirkuwaksi”. Rouva Meyerin ääni sen sijaan kävi puheen edetessä ja puhujan lämmetessä vain yhä syvemmäksi ja täyteläisemmäksi. ”Kirje Norjasta” taas kehui tanskalaisia puhetaidoltaan pohjoismaalaisista etevimmiksi. Sitä vastoin koulukokouksessa puhuneiden kahden suomalaisen naispuhujan esityksestä kirjoittaja ei tahdo sanojensa mukaan mainita sen enempää, mistä se sitten kertoneekin.

Merkittävä ponnistus puhetaidon kehittämiseksi olivat eri paikkakunnilla 1800-luvun lopulla työväenyhdistysten ja raittiusseurojen yhteyteen perustetut puhujaseurat ja -klubit.[85] Ne ilmoittivat tavoitteekseen jäsentensä harjaannuttamisen ”wapaammin ja sujuwammin lausumaan ajatuksensa, wieläpä kehittämään heidän henkisiä kykyjään” (*Satakunta* 16.2.1895). *Kotkan Sanomien* (7.9.1895) mukaan puhujaseurat koulivat pois pelkoa ja kainoutta sekä kasvattivat puheessa vaadittavaa harkintakykyä ja kykyä hahmottaa asiakokonaisuuksia. Tärkeää oli pitää puheita eri aiheista, joita jäsenet sitten yhdessä tuumin arvostelivat esitystavan ja sisällön suhteen. Tervetulleita olivat kaikenlaiset jäsenet, vanhat ja nuoret, miehet ja naiset, vaikka naisten vähäistä osallistumista valiteltiin. Paikan päällä oli nähty edellissunnuntain kokouksessa vain yhtä naista ja ”sitäkin waan wilaukselta juuri kokouksen lopussa”, todettiin *Kansan Lehdessä* (16.12.1899). Naisilla oli kuitenkin myös omia seurojaan. *Pohjalaisen* mukaan Laihialla perustettiin uudestaan jo väliaikaisesti kuollut ”puheharjoitusklupi” nuorisolle Sarastusseuran yhteyteen. Erikseen mainittiin naisten osallistuneen siihen, vaikka ”ämmät” eivät yleensä puheklupeista perustaneet, ”kunhan waan kotonaan kieltänsä käyttäwät”. Klubin ohjelmassa oli lausuntaa runonkappaleista ja esitelmien yrityksiä. Edellisessä kokouksessa oli käsitelty puhtautta ja eritoten sitä, oliko naisten vai molempien sukupuolten syy, että edes asuinhuoneiden lattioita ei saatu pidettyä siistinä. Kirjoittajan mukaan keskusteluun ei saatu päätöstä ollenkaan, koska ongelman syistä oltiin niin

84 Puhetaidon varhaisvaiheista Suomessa ks. Kivistö 2009b.
85 Puhujaklubeista ks. Rahikainen 1990; Kivistö 2009b.

https://doi.org/10.21435/tl.272

erimielisiä. Myöhemmin samainen *Pohjalainen* kertoi (11.9.1900), että Pohjanmaalle perustettiin kaksikin puhujaseuraa, toinen naisille ja toinen miehille.

Länsisuomen Työmies (3.6.1899) raportoi Helsingin työväenyhdistyksen naisosaston vuotta aiemmin perustetun puhuja- ja keskusteluseuran toiminnasta. Seuran tavoitteena oli valistaa työläisnaisia heidän yhteiskunnallisen ja taloudellisen asemansa vaillinaisuuksista. Puheenjohtajana toimi agitaattorinakin kiertänyt, jo mainittu Mandi Ahlstedt, varapuheenjohtajana Hanni Häkkinen. Yhtenä ongelmana oli nytkin vähäinen kävijämäärä, joka oli pudonnut aiemmasta neljästäkymmenestä vain muutamaan. Lehden luettelo kokouksen puheenaiheista kertoo yleisemminkin vastaavissa tilaisuuksissa käsitellyistä kysymyksistä. Näitä olivat esimerkiksi yhdistystoiminnan hyöty naisille, jäsenmäärän kasvattaminen, tasa-arvo koulutuksessa, raittius, tupakointi, äänioikeus ja kymmentuntisen työpäivän hyöty. *Päivälehti* puolestaan raportoi (22.11.1898) työväenyhdistyksen naisosaston viettäneen reipasta elämää. Mitään sensaatioita tähän ei kuitenkaan sisältynyt, vaan kokouksia vain oli ollut viikon välein, ja kaikissa oli ollut laulua, lausuntaa, sadunkerrontaa ja keskustelua esimerkiksi tasa-arvosta, raittiudesta ja avioliitosta yhteiskunnallisena ja siveellisenä laitoksena.

Useampi lehti julkaisi Kuopiossa pidetyn ja ilmeisesti tanskalaiseen lähteeseen pohjautuneen luennon naisten itsenäisyydestä (*Sawo* 8.1.1883; *Lappeenrannan Uutiset* 5.2.1886). Luento korosti, että puhetaito ei kuulunut vain vahvemmalle sukupuolelle tai ”rohwessoreille”, joiden esitys saattoi pahimmillaan olla ”sangen ikäwä”. Miesten ylivalta puhetaidossa todettiin ”perimäluuloksi”, ja vanhanaikaiseksi käyneen miehisen taidon rinnalle toivottiin uudenlaista kaunopuheliaisuutta. Miesten joukosta oli kirjoittajan mukaan noussut joku Cicero ja Demosthenes, mutta naisten parista nousi kokonaisia legioonia, anoppimuoreja ja tätejä. Naisliikkeen nousua ensin Tanskasta käsin verrattiin vedenpaisumukseen, ja runsas kuvakieli hallitsi muutenkin naisasialiikkeen alkutaipaleen humoristista kuvailua. *Lappeenrannan Uutisten* mukaan alkuvaiheessa ”poroporwarien paljous pimensi nousewan auringon, ja joukko luopioita omasta sukupuolestamme peitti wiimeisen walon wiwauksen hunnuillansa”. Ensimetreillään naisliike nousi kotkan lailla ilmaan pudotakseen kuitenkin hanhen lailla maahan, ennen

https://doi.org/10.21435/tl.272

kuin se sai tarpeeksi voimaa siipiensä alle. Ensimmäisiä järjestäytymisyrityksiä verrattiin roomalaisten käymiin puunilaissotiin.

Syyksi alkuvaiheen tappioihin nähtiin se, että naiset eivät vielä tuolloin osanneet yksilöidä vaatimuksiaan ja sitä, mitä parannuksia he tosiasiassa tahtoivat asemaansa. Nyt vastaus oli kuitenkin valmis: ei uusia oikeuksia, vaan vanhat oikeudet tunnustetuiksi myös naisille. Jutussa kysyttiin poleemisesti, miksi jokainen tuntee antiikin kreikkalaisen sotasankarin Themistokleen, mutta kukaan ei tiedä hänen vaimonsa nimeä, vaikka miehen itsensä mukaan vaimo hallitsi sekä häntä että valtiota. Konkreettisina elämänkysymyksinä mainittiin esimerkiksi se, miksi naiset eivät saaneet pitää avioliittoon astuttuaan omaa nimeään ja miksi lapset kantoivat aina aviomiehen nimeä. Naisten oli kuitenkin tartuttava itse toimeen ja vaadittava asioita hyväksytyiksi, niin jopa pian ”jok'ikinen naiskansalainen polttaa sikaariansa, kuin hispaanialainen aatelis rouwa, ratsastaa, kuin englantilainen aatelisnainen, luistelee, kuin Hollandin tytär”. Muutos lähti siis naisista itsestään, koska herrat olivat joka tapauksessa niin hyväntahtoisia, että he eivät tällaisia muutoksia käyneet vastustelemaan.

Pilakuvia naispuhujista

Naisten pääsy eduskuntaan synnytti pilapiirroksia, pakinoita ja kaskuja kansanedustajavanhapiioista muistuttaen sukupuolten välisestä työnjaosta ja naisten perinteisestä paikasta perheessä kodin hengettärenä. Yhdessä kaskussa kateederille kiivennyt silmälasipäinen ruustinna piti paperista poliittista puhetta samaan aikaan kun hänen aviomiehensä keitti kateederin takana kahvia ja perheen pienin leikki palikoilla nilkastaan kateederin jalkaan kiinni sidottuna. Pilapiirroksen otsikkona oli ”koko perhe uudessa eduskunnassa”. Myös pakinoitsijat tarttuivat aiheeseen. *Aamulehdessä* (19.8.1900) julkaistu kasku naisemansipatsioonin seurauksista kertoi näin: kun naispuhuja esitti kokouksessa kysymyksen siitä, mihin naisten emansipoituminen johtaa, huomasi hän, että muuan salin nurkassa rouvaansa pitkään kotiin odotellut herra oli tietävän näköinen. Niinpä naispuhuja huudahti halveksivasti, että tämän kaljupäisen herran, joka luulee tietävänsä oikean vastauksen, sopi kertoa mielipiteensä. Tähän mies

https://doi.org/10.21435/tl.272

vastasi lakonisesti, että naisten emansipatsioonin tuloksena oli kylmiä päivällisiä ja repaleisia lapsia. Kasku esitti naispuhujan ajavan julkisessa elämässä perheen hyvinvoinnin asiaa mutta unohtavan käytännön tasolla oman perheenäidin roolinsa.

Sanomia Porista taas kuvasi (4.3.1896) Suomalaisen seuran iltamissa esitettyä, tulevaisuuteen ajoittunutta pilanäytelmää nimeltä *W. 1970*. Siinä naisemansipatsioni oli pantu täydellisesti toimeen ja ”miesparka” joutunut neulomaan sukkaa. Paria päivää aiemmin ilmestynyt *Sanomia Porista* (2.3.1896) sisälsi puolestaan alakerrassaan novellin ”Naisten vihaaja”, jossa entinen misogyyni oli joutunut lemmen pauloihin ja rakastunut terävään naisasianaiseen ja puhujaan, oppineempaan kuin itse professorit. Hupaisuutta novelliin toi miehen asenteellisuuden lisäksi kuvaus naispuhujasta heiluttelemassa kauhaa esiliina yllään kyökissä. Tällä muistutettiin, että etevän naispuhujan ja ”nenäkkään viisastelijankin” oli hallittava kaikki elämän alueet. *Uusimaa*-lehdessä (30.7.1895) taas kerrottiin kaskua naisparlamentissa puhuneesta naisesta, jonka kysymykseen, missä miehet olisivat ilman naisia, joku vääräleuka oli lakonisesti vastannut: ”Paratiisissa.”

Naiset saivat pilkasta osansa pilalehtien sivustoilla. Pilalehti *Kurikassa* (31.1.1907) selitettiin, miten suu oli kaikkina aikoina ollut naisten tehokkain ase: ”Tyttönen voittaa itkullaan, neitonen hallitsee hymyllään, akka pitää hallussaan ylivaltaa suunsa pieksämisellä.” Toisen kaskun mukaan (24.1.1925) raittiusasiaa käsitellyttä kommunistista naispuhujaa oli saapunut Alahärmän työväentalolle kuulemaan muutamia juopuneita miehiä, jotka aikansa torkuttuaan pitivät kiinni vakaumuksestaan. Pilapiirrosten sosialistinen naispuhuja oli tanakka ja keski-ikäinen, ja esimerkiksi Gripenberg esitettiin korostetun tukevana pilakuvissa (esim. *Kurikka* 15.6.1907). Naisasialiikettä kutsuttiin (15.5.1914) ”sellaisten naimattomien naisten liikkeeksi, joilla ei ole parempaakaan tekemistä”. Liike-sanan monimielisyydellä leikiteltiin rajaamalla naisten liike kaskuissa esimerkiksi balettinäyttämöille. Toisaalla, *Tuulispään* kaskussa (1.1.1907) vaimo palaa kirkonkylän kansakoululta esitelmätilaisuudesta ”kiihkoissaan” ja vaatii sorron lopettamista, mutta aviomies lyö nyrkillä pöytään ja kehottaa vaimoa tukkimaan suunsa, mihin emansipaatio tyrehtyy. Naisten rientäessä yhdistysten kokouksiin miehet joutuvat lastenhoitajiksi, mistä kaskut kertoivat (esimerkiksi ”Koeteltu perheenisä” *Matti Meikäläisessä*

https://doi.org/10.21435/tl.272

9.7.1892). Samoin lasketaan leikkiä naisaatteen kestämättömyydestä, sillä naiset ovat asiallaan vain avioliittoon asti ja tulevat toisiin ajatuksiin kosinnan hetkellä. *Matti Meikäläinen* (23.1.1892) laati naisyhdistykselle uudet säännöt, joiden mukaan jäseneksi pääsivät vain epänaiselliset naiset ja miestään kurissa pitävät naiset saivat miehen arvonimen. Toisaalla naineiden naisten sanottiin osaavan käyttää äänivarojaan ilman äänioikeuttakin (*Tuulispää* 25.11.1904). Naisasialiike rinnastettiin kapinaan Kyöpelinvuorella. Kaskujen naiset puhuivat viisi päällekkäin, haastoivat riitaa tai puheen vertailukohta löytyi hanhien ”kaklatuksesta”.

Henkilökohtaisuus ja käytännöllisyys näkyivät varhaisten naispuhujien kotien elämää ja naisten asemaa käsittelevissä esitelmä- ja keskusteluaiheissa. Yleisesti ottaen sanomalehdistössä käytiin 1800-luvun lopulla vilkasta keskustelua puhetaidon tarkoituksesta ja hyödystä julkisen elämän eri alueilla. Yksituumaisesti vedottiin puhe- ja keskustelutaidon parantamisen puolesta etenkin suomenkielisen työläisväestön ja naisten parissa. Hyvällä puheella vaikutettiin asioidenhoitoon ja luotiin yhteisöllisyyttä sykähdyttämällä mieliä juhlatilaisuuksissa.

Feministinen retoriikka ja toiseus

Sukupuolten erilaista kokemustodellisuutta painottavista dikotomioista on pyritty 1990-luvulta lähtien siirtymään kohti (sukupuolten) moninaisuutta korostavaa näkemystä, joka tuo retoriikan tutkimuksessa esiin maskuliinisen normin tai kahden sukupuolittuneen tyylin vertailun sijasta tyylien ja sukupuolten rikkautta ja diversiteettiä (ks. Foss, Foss & Griffin 1999, 28). Ohjelmaltaan feministinen retoriikka on pyrkinyt puhetaidon kriteerien monipuolistamiseen ja väljentämiseen niin, että hyvän puheen piiriin voitaisiin sisällyttää eritaustaisia puhujia omine tyyleineen. Tietoisena kielen kyvystä kantaa mukanaan sekä samuuden että erottelun elementtejä feministinen retoriikka on tehnyt tilaa erilaisuuden hyväksymiselle tyylillisessä arvioinnissa sekä etsinyt erilaisia marginaalista puhumisen tapoja.

Marginaalisen puheen puolustajiin kuuluva Trinh T. Minh-ha on kiinnittänyt huomiota toiseuden (*otherness*) ja erilaisuuden (*differ-*

https://doi.org/10.21435/tl.272

ence) kysymyksiin retoriikassa (ks. Foss, Foss & Griffin 1999, erit. 238–240). Sukupuolentutkimuksen ja retoriikan professorina työskentelevän Trinhin käsitys retoriikasta nojaa toiseuden ja erilaisuuden vastakkaisiin lähtökohtiin kanssakäymisessä. Toiseus merkitsee hänelle etuoikeutettujen ihmisten stereotypioiden varaan rakentuvaa näkökulmaa sellaisiin ihmisiin, jotka ovat erilaisia kuin he itse. Toiseus hahmottuu valheellisesti selkeärajaisena identiteettinä ja eronteon kautta. Toiseuden retoriikan negatiivisiin seurauksiin kuuluu Trinhin mukaan pinnallinen ymmärrys erilaisista ihmisistä ja samalla omasta itsestä.

Trinhin käyttämä ”auktorisoidun marginaalin” käsite kattaa tällaisen valtasuhteiden varaan rakentuvan erilaisuuden hallinnan ja lokeroimisen toiseudeksi. Trinhin mukaan marginalisoidut tai kolonisoidut ihmiset ovat vähemmän taipuvaisia soveltamaan (negatiivisena ymmärretyn) toiseuden käsitettä kanssakäymisessä tai pitäytymään sen edellyttämässä yhdessä dominoivassa näkökulmassa. Sen sijaan marginaalista nousevat puheenvuorot voivat hänen mukaansa helpommin omaksua kahtalaisen perspektiivin asioihin katsomalla tilanteita sisä- ja ulkopuolelta. Trinh hyödyntää tällaisen tilanteen kuvaamiseksi kynnyksen kuvastoa. Ideaali puhuja ymmärtää erilaisuuden merkityksen elämän peruskategoriana. Samalla Trinh painottaa erilaisuuden arvoa oman identiteetin uudenlaiselle ymmärrykselle, sillä jokaisessa toisen kohtaamisessa käsitys omasta identiteetistä elää ja muuttuu.

Käsitellessään retoriikan tilannesidonnaisuutta esseessään ”An Acoustic Journey” Trinh (Minh-ha 2010, 51) on ehdottanut, että puhetilanteen analyysissä tulisi universaalin position sijasta vastata sisällön tarkastelun lisäksi sellaisiin kysymyksiin kuin kuka puhuu, milloin ja missä. Universaalin subjektin korostaessa sitoutumattomuuttaan ja värittömyyttään marginaaliin jääviä kuvataan omaan kulttuuriinsa kiinnittyneinä. Paikallisuuden tulisi kuitenkin ulottua kaikkien puhetilanteiden analyysiin, jolloin hallitsevan kulttuurin edustajien tulisi tunnustaa oma valkoinen etnisyytensä universaaliin positioon kiinnittymisen sijasta.

Muutos ja avonaisuus mahdollistavat Trinhin mukaan eettisesti kestävämpää retoriikkaa: ideaali puhuja omaksuu toisen kohdatessaan liikkeen, avoimuuden, muuntuvuuden ja juurtumattomuuden

https://doi.org/10.21435/tl.272

asenteen, joka sysää hänen identiteettinsä epävakauden hedelmälliseen tilaan (Foss, Foss & Griffin 1999, 239). Samuuden ja toiseuden käsitteistä tulee tässä ajattelussa kategorioiden sijasta liukuvia aste-eroja eikä toiseus asetu oman itsen ulkopuolelle – se sisältyy minuuteen ja omaan diskurssiin, joka tekee toiseudesta reaalisen nimeämällä sen (Minh-ha 2010, 45). Puhujan tehtävänä ei ole oman autenttisen identiteetin ja ytimen löytäminen karsimalla siitä kaikki vieraana pidetty, vaan Trinh painottaa identiteetin kerroksellisuutta ja moninaisuutta, sen oman toiseuden havaitsemista ja rakentuneisuutta jatkuvassa keskustelussa toisten kanssa ikään kuin musiikin virtojen, liikkeen ja levon tai – hän käyttää tässä feministien suosimia kehollisia metaforia – sisään- ja uloshengityksen tapaan (mt., 56–57). Matkustamisen metafora on hänelle tärkeä, sillä se valaisee minuuden vuorovaikutuksessa muotoutuvaa epävarmaa luonnetta (ks. Foss, Foss & Griffin 1999, 240). Minuus hahmottuu suhteessa erilaisuuteen pysyen keskeneräisenä, kontingenttina ja satunnaisena.

Retoriikan historiaan on kuulunut voimakkaasti ajatus hallinnasta puheen laadun takeena – se on ollut eräänlaista ”hallinnollista retoriikkaa” (Chávez 2015, 163), jonka tehtävänä on vallan jakaminen. Chávez (mt.) kirjoittaa, että valkoisen heteronormatiivisen retoriikan pyrkimys valmistaa puhujia länsimaisen kansalaisyhteiskunnan tarpeisiin on riittämätön pönkittäessään vanhentunutta käsitystä ihanneyhteiskunnasta. Postkoloniaalinen ja feministinen retoriikan teoria ovat avanneet tietä vaihtoehtoiseen kansalaisuuden, retoriikan tehtävien ja ihanteiden ymmärtämiseen. Retoriikan pariin on sisällytettävä marginalisoituja ihmisryhmiä, mustia ja kouluttamattomia. Tässä tehtävässä poliittisesti tärkeä inklusiivisuuden kasvattaminen tai kutsuva retoriikka eivät välttämättä riitä, mikäli liike ei samalla uudista valtarakenteita, vaan ne tarkoittavat vain entistä suurempien ihmisjoukkojen kutsumista samojen laajenevien länsimaisten rakenteiden sisään. Demokraattisen kansalaisyhteiskunnan voimavarana retoriikka voi toimia jopa uudistuspyrkimyksiä vastaan. Sen sijaan retoriikan traditio on muuttunut. Nykyään yksityinen ja arkinen ymmärretään osaksi retoriikan aluetta ja etsitään vaihtoehtoisia retoriikan keinoja länsimaisen tradition ulkopuolelta, eri yhteiskuntaluokista ja monikielisyydestä.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Rasistinen pilkka ja stereotypiat 1900-luvun alun pilalehdistössä

Nykypäivien poliittisten pilapiirrosten aiheuttamat kuohunnat liittyvät usein uskonnollisten kulttuurien törmäyskohtiin. Väkivallantekoja on pilapiirroskohujen yhteydessä kohdennettu islamia kritisoineita tahoja mutta myös juutalaisia kohtaan. Tässä luvussa analysoidaan etnisten ryhmien esittämistä 1900-luvun alun pilalehtien piirroksissa ja kaskuissa siitä lähtökohdasta, että (myös) Suomessa on rasistisen pilkan yli satavuotinen mutta melko tuntematon traditio.[86] Miten etnisiin vähemmistöihin suhtauduttiin suomalaisen satiirin alkuvaiheissa? Millaista suhdetta totuuteen tai toiseuteen etninen huumori implikoi? Miten stereotypioihin nojaavaa huumoria voitaisiin purkaa?

Luvussa pohditaan etnisiin vähemmistöihin kohdistuvaa pilkkaa 1900-luvun alun kotimaisessa pilalehdistössä tietoisena stereotypioiden pitkästä jatkumosta, joka on tehnyt pilkasta normaalin asenteen vähemmistöjä kohtaan ja jonka kapeuttavassa historiallisessa muistissa esimerkiksi juutalaiset on esitetty samassa toistuvassa valossa läpi länsimaisen huumorin tradition. Pilalehdet piirroksineen ja kaskuineen ovat suomalaisen satiirin uranuurtajia. Niissä seurattiin eurooppalaisen lehdistön kehitystä ja niitä luettiin Suomessa paljon. Pilalehtien suosiosta kertoo se, että monet päivälehdet julkaisivat omia pilalehtiään 1900-luvun alussa ja osa lehdistä oli puoluesidonnaisia. Päivälehdissä valiteltiin, että mitä siitäkin tulee, kun suomalaiset oppivat lukemaan pilalehdistä. Kyseessä ei siis ollut marginaalinen ilmiö

86 Rasistisesta huumorista ks. esim. Lowe 1986; Anderson 2015; Odumosu 2017; Weaver 2011.

https://doi.org/10.21435/tl.272

vaan 1900-luvun sosiaalisen lukutaidon kannalta merkittävä julkinen foorumi, joka tuotti ja siirsi tehokkaasti rasistisen huumorin kuvastoa lukijoille.[87]

Toiseutta lähestyttiin 1900-luvun alun lehdistössä avoimuuden sijasta vakiintuneiden stereotypioiden, yksinkertaistavan kuvaston ja ruumiillisen ivan kautta. Toistaessaan eurooppalaisia ennakkoasenteita kotimaiset kaskut ohjasivat omista vähemmistöistä tehtyjä havaintoja ja arvottivat marginaalisia ihmisryhmiä perinteisten kaavojen mukaisesti. Samalla ajallinen ja paikallinen konteksti toivat aiheen käsittelyyn omia erityispiirteitään. Luvussa analysoidaan sitä, millaisista piirteistä stereotyyppinen kuva juutalaisista ja muista etnisistä vähemmistöistä muodostui huumorikontekstissa. Monet pilalehtien kaskut kuvasivat etnisten vähemmistöjen edustajien kohtaamista valtaväestön eli niin sanottujen kantasuomalaisten kanssa ja käsittelivät näin omalla tavallaan ryhmien välisiä jännitteitä.

Huumorin kohdalla toiseuden kysymys on tärkeää nostaa esiin, koska huumori tyylikeinona nojaa vahvasti valikoivaan esittämiseen, usein myös ylemmyyteen. Tunnistamalla pilkan historian tyypillisyyttä voidaan pyrkiä muuttamaan perinteistä muistia eettisesti kestävämpään suuntaan. Historiallisten aineistojen tarkastelua motivoi eettinen pyrkimys tiedostaa ongelmallista huumoria, tunnistaa sen keinoja ja tavoitella avoimempaa retoriikkaa astumalla vanhan kielipelin ulkopuolelle.

Etnisten stereotypioiden klassikkotutkimuksena Stuart Hallin (1997) toiseuden spektaakkelimaisen representaation tunnettu analyysi tarjoaa edelleen toimivia välineitä toiseuden esittämisen ja rasistisen huumorin erittelyyn. Hallin mainitsemista toiseuttamisen peruskeinoista tavallisimpia varhaisessa suomalaisessa pilakontekstissa olivat binaariset vastakohdat ja stereotypiat, joiden Hall näkee pyrkivän reduktiiviseen ja essentialisoivaan esittämiseen ryhmien välisessä erottelussa.[88] Varhaisissa pilakuvissa kyse ei kuitenkaan ole pääviestiin sisältyvistä rivien välisistä vihjeistä vaan suorasta rasistisesta pilkasta.

---

87 Pilalehtien merkityksestä suomalaisen satiirin historiassa ks. Kivistö 2015.

88 Edelleen hyödyllinen on myös Teun A. van Dijkin tutkimus rasismidiskursseista vuodelta 1987.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Stereotypioita on tarkasteltu pääosin negatiivisina ajattelun kehikkoina ja yleistyksinä, jotka perustuvat vääristyneisiin ajatusprosesseihin ja ovat luonteeltaan luutuneita ja jäykkiä mutta samalla kestäviä (ks. Brigham 1971, 18–19).[89] Stereotypioiden vaikutuksesta havaintoihin voidaan ottaa ennen historialliseen materiaaliin syventymistä hieman tuoreempi esimerkki sen näyttämiseksi, miten stereotypiat ja ennakkoluulot edelleenkin kiinnittyvät toisiinsa. Esimerkissä on kyse stereotyyppisestä rikollisesta toiminnasta. Tutkimuksessaan huumausainerikollisuuden aiheuttamista häiriöistä pääkaupunkiseudun asukkaille Riikka Perälä ja Tarja Telkkä (2002) kuvasivat rikollisena pidetyn toiminnan mielikuvia ja kysyivät, oliko asukkaiden tuntemuksissa kyse moraalisesta paniikista vai realistisesta pelosta.[90] Raportin perusteella pelot nojasivat vahvasti käsityksiin normaalin ja epänormaalin käyttäytymisen tai ulkonäön eroista.[91] Tutkijat kirjoittavat, että asukkaat raportoivat ”epäilyttävän” tai ”erikoisen” näköisistä ihmisistä, joiden käyttäytyminen oli silmiinpistävää, tai normaalista juhlimisesta eroavasta metelistä, joka oli epämääräistä ”hakkaamista ja sahaamista” (mt., 7–9). Joku oli maininnut henkilöstä, jonka olemus ei ollut ”tästä maailmasta”. Pelkojen kehittymiseen vaikuttivat levoton liikehdintä, erityisesti ilta- ja yöaikaan, ja epäilyt rikollisesta toiminnasta syntyivät pienten vihjeiden perusteella: jonkun nähtiin

89 Uusin stereotypioihin kohdistuva tutkimus on kuitenkin painottanut stereotypioiden merkitystä neutraaleina tai positiivisinakin ajattelun välineinä, jotka auttavat kognitiivisissa prosesseissa ja itseymmärryksen rakentamisessa. Stereotypioihin saatetaan suhtautua myös ironisesti ja leikitellen, käyttämällä stereotypioita oman identiteetin rakennuspuina.

90 Moraalisessa paniikissa jokin tietty tapahtuma, henkilö tai ryhmä määritellään yhteiskunnalle ja sen järjestykselle vaaralliseksi, ja tämän uhan olettamus nostaa esiin vaateita kurinpidollisten toimien tai järjestyksenvalvonnan tiukentamisesta. Aiempina aikakausina noitavainot ja niiden nostattama joukkoliikehdintä, lynkkausmentaliteetti ja oman käden oikeuteen turvautuminen olivat yksi moraalisen paniikin ilmenemä. Toiseuden pelko on tässäkin yhteydessä käyttökelpoinen käsite: pelko tuntematonta kohtaan tai ksenofobia konkretisoituu ja löytää kohteen moraalisen paniikin kokemuksessa.

91 Perälän ja Telkän tutkimusaineisto kerättiin vuosina 1999–2000 seitsemältä pääkaupunkiseudun asuinalueelta, ja tutkimuksessa tarkasteltiin muun muassa sitä, millaisiin seikkoihin asukkaat mahdolliset pelkonsa järjestyshäiriöistä perustivat.

https://doi.org/10.21435/tl.272

kantavan tavan takaa ”isoja kasseja, työkalupakkeja tai polkupyöränrunkoja” tai nähtiin ja kuultiin salamyhkäisiä valo- tai äänimerkkejä (mt., 7–9), jotka käynnistivät puolestaan huhuja ja arvailuja.

Tutkijat huomauttavat, että rikollisen toiminnan tunnistamista ohjasivat asukkaiden mielissä usein stereotyyppiset mielikuvat siitä, miltä huumausainerikollinen näyttää. Konkreettisempia todisteita, kuten huumeneuloja, löytyi varsin harvoin. Tutkijoiden mukaan asukkaat kokivat, että viranomaiset eivät toimineet tarpeeksi tehokkaasti asiassa, ja ympäristön valvontaa ja rikollisten sanktioita toivottiin lisättävän – eli korostettiin kontrollipoliittisia toimia muiden ratkaisuvaihtoehtojen sijasta. Asukkaiden vastauksissa korostuivat mielikuvat: rikollisuuden leima syntyi epäilyttävyyden vihjeistä, joiden perusteella oletettiin rikollisen toiminnan olemassaolo. Moraalisen paniikin tunnusmerkit täyttyvät juuri tämän mielikuvituksellisuuden ja toivotun tehostetun kriminaalipolitiikan osalta. Uhkakuvilla tuntuu olevan oma retoriikkansa, ja onkin tärkeää huomioida, mitä tapahtuu todella ja minkä ihmiset täydentävät omassa mielessään.

Seuraavat sivut sisältävät paljon esimerkkimateriaalia syrjivistä pilapiirroksista ja kaskuista, joiden käytön ei tämän luennan yhteydessä ole tarkoitus tuottaa huvittuneisuutta. Rasistisen huumorin tutkimuksessa on tarkkailtava myös omia kielellisiä käytänteitä ja pyrittävä välittämään kuvaa aineistosta niin, että analyysi ei kontribuoi samaan syrjivään traditioon. Vaikka etninen huumori – eli kaikkia ja myös enemmistöryhmiä koskeva eikä vain rasistiseksi määrittyvä vähemmistöihin kohdistuva huumori – voi hälventää ryhmien rajoja, luoda tilaa niiden väliselle kommunikaatiolle ja toimia marginalisoidun ryhmän itseilmaisun, solidaarisuuden ja identiteetin rakentamisen vapauttavana muotona (ks. Lowe 1986), pilalehtien pilkan kohdalla ei ole kyse yhteiselon sopuisasta rakentamisesta tai ryhmän omasta voimaannuttamisesta. Luvun loppupuolella tarjotaan kuitenkin joitakin näkökulmia siihen, miten pilkallisesta asetelmasta voitaisiin päästä eroon.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Juutalaiset ivan kohteina

Suomalaisen huumorin traditiossa etnisen pilkan pääkohteina olivat 1900-luvun alussa juutalaiset, jotka olivat pilalehtien hampaissa niin Suomessa kuin Ruotsissakin.[92] Ulkopuolelta muotoillut etniset luokitukset nojasivat yleensä fyysisiin ja kulttuurisiin piirteisiin (Jallinoja 1983, 12), joten pääosa kaskuista keskittyi kommentoimaan juutalaisten elinkeinoa ja erilaista ulkomuotoa. Lehdissä ei suoraan parjattu juutalaisten uskontoa tai sen rituaaleja, vaikka raamatullinen tausta (Mooses, Israelin lapset) ja uskonnolliset tavat (sianlihatabu, rituaaliteurastus) mainittiinkin osana symbolista etnisyyttä. Pääasiallisina halveksunnan kohteina olivat juutalaisten etninen olemus ja kiinteä yhteys kaupankäyntiin, panttilainaukseen ja koronkiskontaan – "hedelmästä puu tunnetaan, koronkiskonnasta juutalainen", todettiin *Matti Meikäläisen* väärennettyjä juutalaisia käsitelleessä tarinassa 5. toukokuuta 1893.

Juutalaisten mielenkiinto kohdistui kaskuissa välkkyviin kultarahoihin. Euroopassa vanhat juutalaiset kauppiassuvut olivat varakkaita ja lainanantajina valta-asemassa köyhempiin nähden, mutta Suomen juutalaisvähemmistö eli kapeaa elämää. Tästä huolimatta stereotypia juutalaisten rahanahneudesta oli yleinen. Juutalaisten väitettiin keskittyvän siinä määrin materiaalisen mammonan palvontaan, että tätä voitiin käyttää uskonnollisissa piireissä maallistuneisuuden kritiikkinä ja sosialistien parissa kapitalismin kritiikkinä (Andersson 2000, 172–173).[93]

Juutalaiset kuvattiin armottomina velkojina ja epärehellisinä rahanlainaajina Shakespearen *Venetsian kauppiaasta* ja Shylockista lähtien (Felsenstein 2016). Shakespearen ikuistama mielikuva kertautui

92 Ruotsalaisten pilalehtien juutalaiskuvasta ks. Andersson 2000; juutalaisten stereotyyppisestä kuvaamisesta ks. myös esim. Felsenstein 1995, 2016.

93 Toisaalta pilalehdissä irvailtiin sitäkin, että Kansallis-Osake-Pankki ja muut kansalliset tahot olivat omimassa juutalaisten elinkeinon eli koronkiskonnan. Tämä toiminta oli vieläkin tuomittavampaa, koska kotimaiset pankit ja yläluokka pyhittivät rikollista toimintaansa kansallisella retoriikalla. Rahan ympärille kasautuva retoriikka tuo mukanaan voittajan ja häviäjän kilpailullisen tilanteen, jossa vertailtiin samalla vieraan ja tutun voimasuhteita.

https://doi.org/10.21435/tl.272

huumoritraditiossa. *Matti Meikäläisen* (24.1.1896) mukaan ”juutalaisen sydän on 100 prosentin korko”, mikä viittasi suoraan Shylockin velalliselleen antamaan ehtoon: mikäli kristitty Antonio ei pysty suorittamaan velkaansa, hänen tulee luovuttaa pauna lihaansa velkojalleen. Pilalehden versiossa velkojan ihmisarvo kyseenalaistetaan asettamalla hänen sydämensä paikalle ahneus, aivan kuten Shakespearella velotaan konkreettisesti pauna lihaa velallisen rinnasta. Juutalaisten representaatiota koskeva tutkimus on toistuvasti valaissut kohdettaan juuri Shylockin kautta toistaen näin Shakespeareen nojaavaa intertekstuaalista tulkintaa.

Ammattimainen juutalainen rahanlainaaja ja vanhatestamentillisen ankaraa oikeuskäsitystä korostava koronkiskuri olivat selkeän negatiivisia hahmoja, joita lukijat saattoivat vapaasti halveksia ja jotka kuvattiin kohtuuttomina velallistensa hyväksikäyttäjinä kiinnittämättä huomiota esimerkiksi velan alkuperäisiin ehtoihin (ks. Mikkilä 2011). Shakespearen draaman juonenkäänteisiin nojasi myös se kaskujen esitysmalli, jossa velkomalla hankittu oletettu valta-asema kumottiin asettamalla juutalaiset konkreettiseen fyysiseen ahdinkoon. *Matti Meikäläisen* kaskussa ”Karhut ja wesikauhu” selitettiin 12. kesäkuuta 1886, että saataviaan aamuvarhain karhuamaan tullut juutalainen kauhistui, kun hänen velallisensa, krapulanhorteinen ylioppilas, alkoi murista kuin vesikauhuinen koira. Pelokas alennettu velkoja löi paetessaan ison nenänsä ovenpieleen eikä saapunut enää uudestaan vaatimaan velallista tilille. Ovelan rahanlainaajan huiputtaminen tämän omalla neuvokkuuden kentällä ja yksinkertaisesti koiraa matkimalla antoi kaskun lukijalle ikään kuin symbolisen revanssin stereotyyppisestä koronkiskurista – aivan kuten Shylock tulee Shakespearella lopulta huijatuksi. Samalla velkojan ”pyytely” rakentaa kaskussa nöyryyttävän koomisen asetelman lähestyessään kerjäämisen eleitä.[94]

Seppo Knuuttila on kiinnittänyt huomiota paikan merkitykseen monissa koomisissa kertomuksissa, joissa esimerkiksi maalainen joutuu kaupunkiin tai ulkomaalainen Suomeen. Tällaiset kertomukset tuovat esiin huumorin kotoistamisen logiikan, joka ilmaisee ”voi-

94 ”Pyytelystä” romanikaskuissa ks. Knuuttila 1992, 241.

https://doi.org/10.21435/tl.272

makkaita oman kokemuspiirin ja sosiaalisen ympäristön asenteita, ja kotoistavin analogioin ja vertauksin asiat ankkuroidaan oman maailmankuvan konkreettisiin kehyksiin" (Knuuttila 1992, 84).[95] Tuomalla vieraana pidetty aines kotoiseen ympäristöön, kuten edellä mainitussa kaskussa, voidaan vierautta tunnistaa ja tarkkailla tuttua taustaa vasten. Kodin miljöö on velkojakaskussa tärkeä, sillä juutalainen oli vieraassa ympäristössä "kantasuomalaisen" makuukamarissa eikä osannut väistellä sen mittakaavaa. Oven kamanat konkretisoivat muukalaisvihamielistä asenneilmapiiriä vastustaessaan kansalle tutusta fysiognomiasta poikkeavia aineksia. Nenän murtumisessa voi nähdä kuvan kulttuurien väkivaltaisesta törmäämisestä ja sopeutumattomuudesta, jossa vieras aines ei kotoudu tai taivu tutuksi vaan murtuu. Olennaista on koronkiskurin ajaminen koomiselle karkumatkalle "vahtikoiran" säikäyttämänä.

Toinen pilakontekstissa toistuva tekniikka on tarkastella vierautta vain oman kokemusmaailman lähtökohdista. Knuuttila (1992, 79) viittaa Serge Moscovicin ankkuroinnin ja objektivoinnin käsitteisiin, joiden avulla vieras aines yhtäältä kiinnitetään omaan traditioon ja toisaalta vierautta uusinnetaan ja otetaan haltuun tarkastelemalla sitä yksinomaan oman näkemyskyvyn mukaisesti. Kaskujen konventionaalisuus tuottaa pilalehdissä tätä yksinomaisen näkemisen tapaa, jossa juutalaisten kuvataan käyttäytyvän julkisissa sosiaalisissa tilanteissa samalla ennakoitavalla tavalla: he pistävät hopealusikoita taskuihinsa ravintolassa tai päivällispöydässä, tinkivät ruumisarkkuliikkeessä tai lääkärikäynnillä, vaativat junassa Israelin lapsina lasten lippua ja virvoittavat pyörtyneitä vaimojaan kalliilla ostoksilla.

Juutalaisiin kohdistuvat kaskut erottuivat muista väkivaltaisuudellaan; heidät kuvattiin usein hengenvaarassa, väkivallan, verenvuodatuksen tai niiden uhan alaisina. Piiloväkivaltaisessa "Uusi pelastuskeino" -kaskussa kuvattiin mereen pudonneen juutalaismiehen pelastamista:

95 Paikkaan sidotusta huumorista kansanomaisessa maailmankuvassa ks. Knuuttila 1992, 82–84.

https://doi.org/10.21435/tl.272

> Eräs juutalainen putosi mereen ja kaikki pelastus näytti mahdottomalta; sitä harottiin, mutta turhaan, wedettiin nuottaa, ei sattunut – silloin juolahti muutaman päähän ajatus – – eiköhän tuo auttaisi? Samassa ottaa hän kymmenen markan kultarahan kukkarostaan ja pitelee sitä hetkisen weden alla. Ei kulunut kuin 13 sekuntia, niin puristi juutalainen jo hänen kättänsä ja saatiin ylös. (*Matti Meikäläinen* 13.6.1885.)

Vastaavasti kehotettiin laittamaan kymmenen markan kultaraha jokaisen kilometritolpan kohdalle aina rajalle asti. Kun juutalainen saapui keräämään kolikkoja, hänen päästyään rajalle portit suljettiin tiukasti hänen takanaan (*Matti Meikäläinen* 3.3.1899). Kasku sisälsi havainnollistavan kuvituksen, jonka avulla helpotettiin juutalaisen tunnistamista (”Heti näet tämännäköisen henkilön niitä noukkimassa”). Kasku hukkuvasta juutalaisesta esiintyi erilaisina variaatioina myös ruotsalaisissa pilalehdissä (Andersson 2000, 236).[96] Hukkuvan juutalaisen kuvastossa juhlistettiin pelastajien kekseliäisyyttä ja uhrin hätää; kädenojennus heijasti auttajien armeliaisuutta ja hädänalaisen konkreettinen riippuvaisuus auttajistaan loi pilkan kohdetta passivoivaa näkökulmaa. Kaskun teonsanoissa vain sen esittäjä ja ei-juutalaiset pelastajat kuvattiin aktiivisina ja ylemmyyden valossa, mitä valta-asemaa vahvisti heidän asemansa pinnan ja hukkumaisillaan olevan uhrin yläpuolella. Pelastamisen terminologia sisälsi samalla uskonnollisen piikin, sillä vääräuskoista oli erityisen vaikea pelastaa (minkä totesi toisaalla myös avantoon pudonnut juutalainen).

Juutalaisia ei kuitenkaan esitetty pilalehdissä yksinomaan negatiivisessa valossa, vaan lehdissä sivuttiin juutalaisten alisteista yhteiskunnallista asemaa ja noteerattiin juutalaisten joutuminen etnisten vainojen kohteiksi etenkin Venäjällä. Juutalaisten vainot esimerkiksi nykyisen Puolan alueella sijaitsevassa Bjelostokissa pantiin merkille. Pilapiirroksissa Bjelostokin herkuttelijaksi nimetty kuvernööri söi juutalaisia ja totesi kuvatekstissä, että ”mitä enempi juutalaisia riittää sitä kauemmin minä voin pysyä lihavana” (*Kurikka* 15.7.1906). Sama pilapiirros ilmestyi otsikolla ”Taantumus tulee! Oletteko valmiit?”

96 Toisaalla vedestä pelastettu juutalainen antoi hengenpelastajalleen vain puolikkaan palkkion, koska oli omien sanojensa mukaan pelastuksen hetkellä jo puolikuollut.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Piiska-lehden avausnumeron kannessa 1908. Kuvatekstit olivat erityisen tärkeässä asemassa kuvien tulkinnan ohjaamisessa. Ilmestyskirjaan viittaavan fraasin rakenteessa kaikui uskonnollisuus, joka erotti juutalaisia muusta väestöstä.

Työväen pilalehti *Kurikka* otti runomuodossa toistuvasti vuonna 1933 kantaa juutalaisvainoihin ja Hitlerin toimiin. Pitkässä aikalaisilmiöitä analysoivassa värssyssä todettiin (*Kurikka* 1.10.1933): ”Hitler kyllä juutalaiset / tahtoo tyystin hävittää, / muttei tässä kristikansa / suinkaan mitään pahaa nää.” Sama lehti toisti aihelmaa esimerkiksi joulukuussa (1.12.1933): ”Juutalaisten hautuumaita / natsiherrat häpäisee, / maailma tätä urotyötä / ihmetellen katselee.” Lehden juutalaismyönteistä linjaa selittää osaltaan Marxin juutalaistausta; 1.6.1933 lehden palstalla valiteltiin, että kaikesta pahasta on tapana syyttää marxilaisia ja juutalaisia, joihin kohdistunutta ”vainoamishulluutta” oli sairastettu Suomessakin kolme vuotta ja joka löi ulkomailla kaikki aiemmat ”valtiolliset järjettömyysennätykset”.

Käsite juutalaisvainosta tai juutalaisten teurastuksesta käännettiin kuitenkin pilakontekstissa myös ylösalaisin. Pakinoitsija Kaapro Jääskeläinen mainitsi usein juutalaiset *Kurikan* pakinapalstallaan leikitellessään ihmis- ja eläinuhrien kuvastolla. Hän totesi, että juutalaisten teurastamista tapahtui kyllä Odessassa ja Kishinevissä, mutta Helsingissä juutalaiset itse olivat teurastajia, kun he saivat Bobrikovilta luvan rituaaliteurastaa uhrieläimiä (*Kurikka* 1.3.1909). Nylkemisen mielikuvia yhdistettiin niin juutalaisten harjoittamaan koronkiskontaan kuin kaupankäyntiinkin; samalla varoitettiin lukijoita päätymästä juutalaisten uhriksi. *Matti Meikäläisessä* todettiin 9. elokuuta 1884, että juutalaisvainolla ei tarkoiteta juutalaisten vainoamista vaan sitä, että he itse vainoavat muita esimerkiksi kinutessaan vanhoja vaatteita myytäväkseen. Juutalaisille sallittuihin elinkeinoihin kuului käytettyjen tavaroiden ostaminen ja myyminen sekä asustekauppa, jota varten he keräsivät käytettyjä vaatteita korjattaviksi ja edelleen myytäviksi. Vanhojen lumppujen ja rättien tunkkaisuus yhdistyi pilalehdissä juutalaisuuteen luoden epämiellyttävää aistivaikutelmaa.[97]

97 Esimerkiksi *Tuulispäässä* 16.3.1917 ”kangasjuutalaiset” kantavat valtavia villakangaspakkoja olallaan Venäjälle.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Lukemattomissa kaskuissa samalla tavalla nimetyt juutalaiset (Mooses, Iisakki, Isaskar tai usein vain ”juutalainen”)[98] kuvattiin toistuvassa sosiaalisessa tilanteessa: kauppaamassa nappeja naisille, kehumassa kuluneita housuja sesongin suosikkituotteiksi ja päihittämässä murteellisella suomellaan tuotteen laadusta valittavan asiakkaan sanailussa (esimerkiksi housujen rispaantumisen juutalainen kauppias laittoi niitä sateessa käyttäneen asiakkaan syyksi). Monet kaskuista olivat arkisia kohtaamisia juutalaisten ja ei-juutalaisten välillä markkinoiden, kaupan tai panttilainaamojen tiskeillä, joissa myyntitilan rakenne veti rajaa ryhmien välille ja jossa myyjän ja asiakkaan välille kehkeytyi erimielisyystilanne tuotteen laadusta. Juutalaisten omat vuorosanat esitettiin kaskuissa tavallisesti koomisen murteellisina ja rakennettiin näin sanavalmiin juutalaisen stereotypiaa. Ovelat juutalaiset huiputtivat kaskuissa myös toisiaan kutsuttamalla itsensä saituuttaan ystävälleen illallispöytään. Sanavalmius toi juutalaisille pilalehtien sivuilla stereotyyppistä hyväksyntää, mutta oletettu oveluus kaupankäynnissä palveli varoittavana signaalina ahneudesta ja ruokki samalla kateutta juutalaisten oletettua varakkuutta kohtaan.

Erityisesti vähemmän puoluesidonnaisen *Tuulispään* viihteellisiksi tarkoitetuissa kaskuissa korostui juutalaisten nokkeluus parhaat päivänsä nähneiden vaatteiden kauppiaina. *Kurikan* kaskuissa tapahtui tässä suhteessa selvä muutos, sillä vielä 1920-luvulla juutalaiskaskut olivat pääsääntöisesti konventionaalisia raha- ja kauppiaskaskuja, mutta poliittiset teemat vahvistuivat 1930-luvun numeroissa. Viipurilaisessa pilalehti *Ampiaisessa* juutalaisten yhteys venäläisiin eli lehden pääkohteeseen oli kritiikin hampaissa, samoin juutalaisten dominoiva asema Viipurin vaatekaupassa ja kiinteistöbisneksessä. Esimerkiksi lyhyessä kaskussa kerrottiin, että papin saarnatessa kirkossa temppelin esivaatteen repeämisestä paikallinen räätäli Pöksynperä yltyi soimaamaan juutalaisten rättien heikkoa laatua (*Ampiainen* 18.12.1909).[99] Kaskut valottivat sitä, miten ahtaaseen yhteiskunnalli-

98 Van Dijkin (1987, 105) mukaan stereotyyppinen nimeäminen heijastaa osaltaan asenteellisuutta ja ennakkoluuloista etäisyyttä ryhmään. Nimiä käytettiin tyypillisesti signaalisanoina etnisistä ryhmistä pilalehdissä.

99 *Ampiaisen* karikatyyrien tasoon kiinnitettiin erityistä huomiota, ja ne kohdistuivat ajan tunnettuihin henkilöihin, varsin usein taiteilijoihin ja pai-

https://doi.org/10.21435/tl.272

seen asemaan juutalaiset joutuivat voimatta vaikuttaa läpäisevästi yhteiskunnan eri osa-alueilla. Juutalaisia käsiteltiin kollektiivisena ryhmänä, jota syytettiin erilaisista synneistä, kuten ruotsinkielisten aseman tukemisesta taloudellisesti tai liittoutumisesta viinaporvarien kanssa. Muitakin juutalaisia tapoja pilkattiin; lukiessaan oikealta vasemmalle he tulkitsivat sammaleen lampaaksi. Vierasta suomen kielen ääntämystä ja saksalaisia lainasanoja ("geshäfti") jäljiteltiin lukuisissa kaskuissa.

Juutalaisten oikeudellisen aseman parantamisesta ja kansalaisoikeuksista keskusteltiin pilalehdissä, mutta tässäkin keskustelussa aktivoitui uhan ja valtaamisen kehys. Esimerkiksi *Matti Meikäläisen* etusivulla 23. heinäkuuta 1897 juutalaiskysymystä käsittelevässä piirroksessa "israeliittien lauma" rientää aidan eli rajan takaa Suomeen kapsäkkejään kantaen ja liepeet hulmuten (vrt. Torniainen 1997, 44, 84). Rajan kuvasto ei ollut vain symbolisen voimankäytön väline, vaan kuvan aita piirsi konkreettisesti sisä- ja ulkopuolisten etnisesti määrittyvät alueet ruudulle sulkien juutalaiset ulkopuolelle. Aidan tällä puolen heidät toivottivat tervetulleiksi liioitellun tervehtivin, kumartavin ja kutsuvin elein pappissäädyn edustaja ja Svea Mamma – Ruotsissa juutalaiset olivat saaneet kansalaisoikeudet jo aiemmin, vuonna 1870, kun taas Suomessa tätä piti odottaa itsenäisyyden aikaan asti. Piirros kuvasti etenkin fennomaanien pelkoa siitä, että mikäli juutalaisille suotaisiin kansalaisoikeudet, heitä saapuisi laumoittain rajan takaa parempien elinolojen ääreen. Piirroksessa juutalaiset muodostavat joenkaltaisen loppumattoman vanan, joka jatkuu horisonttiin asti mustien korkeiden hattujen pienenevinä pisteinä.[100] Viheliäiseksi kuvatun joukon kokoa verrattiin karjalaumaan ja kesäisen suon hyttysparveen esimerkiksi *Matti Meikäläisessä* (9.3.1889). Toisaalla teologisessa vitsissä (esim. *Tuulispää* 15.12.1932) juutalaisten sanottiin tunkeutuvan joka paikkaan, jopa valaskalan sisään. Tällaiset kaskut muistuttavat siitä, että maahanmuuttajista ja monikulttuu-

kallisvaikuttajiin. Lehden mainostekstissä korostettiin pilkan vakavuutta; toimituksen mukaan kyseessä ei ollut perinteinen hauskuttava ja naurattamaan pyrkivä pilalehti, vaan sen sanoma oli otettava "vakavalta kannalta" ja leikin takana oli "aina totta".

100 Tulvakuvastosta rasistisessa diskurssissa ks. van Dijk 1987, 372–373.

https://doi.org/10.21435/tl.272

risuudesta on kannettu huolta jo varhain ja kuvaston stereotyyppiset piirteet ovat siirtyneet intertekstuaalisesti historiassa eteenpäin.

Yksi kaskujen huomionarvoinen piirre liittyi juutalaisten ulkomuodon rasistiseen kuvailuun. Pilkan poetiikkaan kuuluivat loukkaavat viittaukset ulkomuotoon ja sen metonyymisesti käytettyihin etnisiin stereotyyppisiin yksityiskohtiin, joiden avulla tehtiin eroa valtaväestön fyysisiin piirteisiin. Kaskujen juutalaiset peseytyivät harvoin ja haisivat ummehtuneelle (esim. *Tuulispää* 4.3.1921); likaiseksi kuvaaminen on antropologisen huumoritutkimuksen mukaan tyypillinen rasistisen huumorin keino torjuessaan epätoivottuja sosiokulttuurisia piirteitä, kuten epäsiisteyttä, seksuaalisuutta tai ahneutta (ks. Lowe 1986, 451). Pilapiirroksissa korostettiin suurta käyrää nenää, jota kutsuttiin moukarin, kärrynpyörän puolikkaan tai ruutisarven kokoiseksi. Koomisuutta haettiin vertailusta tuttuihin käytännön työkaluihin ja mekaanisiin esineisiin. Naamiaisissa juutalaisen olemusta luultiin karnevaalinaamioksi (*Tuulispää* 1.12.1923), tai nenän pituutta selitettiin kulttuurisesti sillä, että Mooses oli vetänyt juutalaisia pitkään nenästä (*Tuulispää* 7.2.1913).

Monien pilapiirrosten tavoin *Velikullan* kannessa 6. huhtikuuta 1898 juutalaislapset kuvattiin korostetun kyömynenäisinä. Helsingin juutalaisen koulun perustamista käsittelevässä jutussa todettiin, että nyt kaikki ”mustapintaiset, ympärileikatut pojannaskalit ja terävänokkaiset, karkeakarwaiset tytöntyngät” saivat oman opinahjon ja pääsivät kaupustelun oppiin. Lehden kansikuvassa juutalaislapset tervehtivät laulaen Prässin Akselia, joka tarjosi heille juhlan kunniaksi aimo siivun kinkkua. Huomion kiinnittäminen nenään, tummaan karvoitukseen tai ruokavalioon oli tyypillinen rasistinen karikatyyrin keino. Lasten kuvaaminen toi mukaan atavistisen tulkinnan etnisyyden periytymisestä veren perintönä sukupolvelta toiselle. Pilakuvissa korostetun suuresta nenästä tehtiin juutalaisuuden signaali, joka siirtyi luonnollisen ominaisuuden tapaan seuraaville polville määrittäen näiden etnisyyttä.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Tataarit, romanit ja vierauden pelko

Vähemmistöihin kohdistuva syrjintähuumori ilmentää kotimaisen kaskuperinteen etnisesti epäsymmetrisen ylenkatseen teemoja (Knuuttila 1992, 146, 240–246). Vaikka kansan veijaritarinoissa lukijan sympatioita ohjattiin yleensä vähäosaisen selviytyjän puolelle (esimerkiksi Knuuttilan tutkimissa isännän ja rengin kohtaamisissa rengin puolelle), etnisesti värittyneissä kaskuissa oli selvä varoittava tendenssi ja vähemmistöt joutuivat niissä usein tukaliin olosuhteisiin. Kaskut asettuivat ylemmyysteorian piiriin, sillä ”kantasuomalaiset” saattoivat kansanhuumorissa ”Kainin perillisiä” naurunalaisiksi ja häpeään, kuten Knuuttila (mt., 146, 240) toteaa.

Etnisiä vähemmistöjä kuvattiin kaskuissa myös yhdessä korostamalla ryhmien väitettyjä stereotyyppisiä paheita – rosvoamista, varastamista, valehtelua. Esimerkiksi *Velikullassa* 23. helmikuuta 1899 julkaistussa kaskussa nimeltä ”Kolme toiwomusta” on kyse etnisesti epäsymmetrisestä pilkasta. Kaskussa juutalainen kuljeksii markkinoilla tataarin ja romanin kanssa. Kultakelloja katsellessaan juutalainen huokailee, että olisipa hänellä enemmän rahaa ostaa jokin kelloista, tataari haaveilee kellon varastamisesta, ja romani (kaskussa ”mustalainen”) valittelee, että kunpa hän olisi saanut saaliikseen pari kappaletta lisää. Kaskussa voi nähdä varoittavan toimintamallin, sillä lukijaa opetetaan olemaan luottamatta lähistöllä käyskenteleviin muukalaisiin. Kaskun päätteeksi romani suorastaan vetää varastamansa kellon taskustaan lukijan nähtäville konkreettisena evidenssinä epärehellisyydestään.

Romanit olivat juutalaisten jälkeen yleisin etnisissä kaskuissa pilkatuista ryhmistä, jotka esitettiin yleensä negatiivisissa tilanteissa ja vilpillisissä teoissa. Kuuluminen tiettyyn kansanryhmään riitti yksistään stereotyyppisen naurun aiheeksi.[101] Kaskuissa romanit kauppaavat sokeaa, kaihisilmäistä tai harvajouhista hevosta markkinoilla, piiskaavat laiskaksi moittimaansa eläintä tai hevonen kuolee kesken tinkimisen. Romanien kohdalla vitsien aiheena korostuu nimenomaan hevoskauppa, eläinten huono kunto ja välinpitämättömyys

101 Romaneista pilkan kohteena ks. Knuuttila 1992, 240–246.

https://doi.org/10.21435/tl.272

eläinten terveydestä. Lehtien palstoilla romanit esiintyvät myös kansan truismeja kokoavissa sanontasikermissä, joiden mukaan jokin asia on varma kuin romanien sana markkinoilla tai jokin on kimpussa kuin romani. ”Ölähtelee” tai ”mauruu” kuin romani toistuu sanontoja kokoavilla vitsipalstoilla korostaen kielellistä barbaarisuutta. Mukana on juutalaisvitseistä tuttua väkivaltaa: toisissa kaskuissa puukko tippuu seinältä romanin silmään tai kirves osuu jalkaan.

Yleinen aihe on vähemmistöjen oletettu uhka yhteiskunnalliselle järjestykselle ja tarinan uhrin valittava sävy kaskun kertojana. *Tuulispäässä* (2.2.1923) nimimerkki B. F. Lörönen valittaa, että paikallisjunissakin tapaa tuhkatiheään toisten kohtaloista ennustamaan pyrkiviä romaninaisia. Nimimerkki on kuitenkin keksinyt keinon laittautua heistä eroon: ”Minä pääsen tavallisesti eroon niistä alkamalla syljeksiä ja kiroilla ja pyöritellä silmiäni ja ilmoittamalla olevani laillistettu ennustaja ja povari, ja kysymällä, missä heidän lupakirjansa on, ja uhkaamalla kutsua seuraavalla asemalla poliisin – –.” Kasku edustaa jonkinlaista jutun totuusarvoa vahvistavaa silminnäkijätarinaa, jota tukee poliisin auktoriteettiin vetoaminen. Toisessa kaskussa *Kurikassa* (24.8.1929) isäntä asettuu penkille makaamaan ja teeskentelee ruumista, jotta kiertävä romani ei jäisi taloon yöksi. Kiertolaisuus, kodin ulkopuolisuus, on yhdistänyt toiseuksia aina barbaareista ja paimentolaisista lähtien. On huomionarvoista, että valtaväestön reaktiot kohtaamistilanteissa eivät suoranaisesti muistuta humaania tai sivistynyttä käytöstä.

Markkinat olivat tyypillinen miljöö, johon juutalaiset ja tataarit usein yhdistettiin, koska molemmat ryhmät toimivat pienimuotoisen kaupankäynnin alalla. Juutalaiset kaupittelivat käytettyjä vaatteita ja kelloja Helsingin Narinkkatorilla, ja tataarit huolehtivat markkinoilla rihkamanmyynnistä.[102] Tataarien sanottiin myyvän muun muassa henkseleitä eli ”housun pudottimia” (*Tuulispää* 3.4.1908), ja heidät rinnastettiin kierteleviin nappi- ja naskalikauppiaisiin. Tataareja kutsuttiin tuttavallisesti ”kauhtanaveljiksi”, ”kauhtanoiksi” tai ”matontuojiksi”, koska heillä oli tapana levitellä persialaismattojaan käy-

102 Rihkamakauppa oli kaskuille tyypillistä kohteen ammatillista esittämistä, ja se liitettiin myös ns. ”laukkuryssiin” (ks. Knuuttila 1992, 246–251).

https://doi.org/10.21435/tl.272

dessään esimerkiksi anomusmatkoilla kenraalikuvernöörin luona (*Matti Meikäläinen* 28.4.1899). Vähemmistöryhmät sidottiin mielikuvissa tyypillisesti konkreettiseen käytännön elämään, kaupattaviin esineisiin ja materiaaliseen kulttuuriin, mikä ilmensi heidän alemmuuttaan. Kulttuurierot korostuvat, kun tataarit kiroavat ”Belsebubin peukalon” kautta tai hymyilevät partaansa. Joskus juttu etenee uskonkappaleiden eroihin, kuten kaskussa ”Nolasi”:

> Tattari on kauppaamassa muijille tavaroitaan erään talon pihamaalla. Syntyy siinä kauppaa hieroessa puhe Jumalasta ja Jeesuksesta. Silloin tattari äkkiä kysyy: – Mikäs mies se Jeesus on? *Eräs akoista*: Hän on Jumalan poika! *Tattari*: Vai niin, vai on se teidän Jumala nainut mies. (*Velikulta* 8.2.1906.)

Kauppiaat asioivat usein naisten kanssa, mikä yhdistelmä vähensi entisestään kummankin ryhmän sosiaalista painoarvoa. Kaskun otsikossa mainittu nolaaminen kertoi kohtaamisen häpeää tuottavasta luonteesta. Sukupuolten kohtaamisessa on toisinaan seksuaalisia piiloviestejä: *Kurikassa* (15.10.1915) rouva Lempirinta ihastuu tataarin kaupittelemaan kauniiseen shaaliin ja huonoa suomea puhuva kauppias saa jäädä kaupanpäällisinä taloon yöksi.

Tataareja koskevissa kaskuissa toistuvat muiden vähemmistöjen kuvauksista tutut epäilyn ja uhkaavuuden elementit. *Tuulispäässä* (7.2.1919) painatettiin nimimerkki Juho Saaren lyhyt runo ”Naapuriemme politiikkaa”, jossa kahden Helsingissä asuvan tataarin uumoiltiin suunnittelevan itsehallintoa, minkä myötä kirjoittaja pelkäsi suomalaisten joutuvan muuttamaan Lapin tuntureille. Toisaalla mainittiin tataarien likaisuus: *Tuulispäässä* (17.11.1916) hopeavarkaissa käynyt tataari pyyhki poliisikamarilla ”likaisia kulmiaan vielä likaisempaan hihaansa”. Mammonan kanssa oltiin tekemisissä *Tuulispään* pidemmässä tarinassa (29.9.1911), jossa aiheena oli ”varastaminen varkaalta”. Markkinapaikalla tataari huusi poliisia avukseen ja syytti pienen lapsen äitiä varkaaksi. Asiaa selviteltiin poliisin ja markkinavieraiden kesken; ”ilkeännäköinen” tataari puhui suomea murtaen ja kiljui kimakalla äänellä. Tarina on lyhyitä kaskuja monimielisempi nojautuessaan lukijan oletuksiin tataarin syyllisyydestä ja pohtiessaan ironiseen sävyyn, että kukaan kristitty ei olisi kehdannut osoittaa olevansa yhtä lailla mammonan orja ja anteeksiantamaton kuin tataari.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Tarinan lopuksi paljastuu, että äiti todella oli kätkenyt lastenvaunuihinsa nuken viereen monenlaista varastamaansa tavaraa ja vilpilliseksi oletettu tataari oli syytön. Kasku valottaa näin poikkeuksellisesti valtaväestön ennakkoluuloja sen sijaan, että se yksinomaan vahvistaisi niitä.

Jos romanit ja antisemitistinen pilkka olivatkin tavallisia ajan pilalehdissä, ”muhamettilaisista” ei puhuttu kuin lyhyin maininnoin ja nimenomaan kulttuurieroja korostaen. Aterointikäytännöt (ruokailun aloittaminen suolalla, maailman suurin majatalo eli Mekkan kaupunki), hautajaisrituaalit (partakarvojen mukaan ottaminen hautaan), moniavioisuus (valmistaa sotaisuuteen ja pelottomuuteen), väkijuomista kieltäytyminen, puolikuinen taivas ja Koraanin opetukset maan litteydestä mainittiin outoina tapoina ja ilmiöinä. Tietoiskumaisissa pikkujutuissa maailmalta mainittiin toistuvasti ”muhamettilaisten” suuri määrä ja tapojen käänteisyys länsimaihin verrattuna (esimerkiksi *Tuulispään* numeron 28.2.1936 mukaan 250 miljoonaa ”muhamettilaista” ja juutalaista laski päivänsä alkavan auringonlaskusta). *Velikullan* kaskussa (3.10.1901) nimeltä ”Ero” ja totuusarvoa alleviivaavalla alaotsikolla ”tosi juttu” tavataan rovasti – itsekin eliitin edustajana pilan kohteena – joka ”itsestäänselventää” kuntakokouksen tupakkatunnilla uskontokuntien välistä eroa sanomalla, että kristityt ovat kristittyjä ja ”muhamettilaiset muhamettilaisia”.

Muuten islaminuskoisia maita ja kansoja käsiteltiin lähinnä kansanvalistukseen ja lähetystyöhön erikoistuneissa lehdissä, kuten *Kotilähetyksessä*, jossa kuvailtiin ”muhamettilaisten” käännyttämistä kristinuskoon. Samoin *Lasten kuvalehdessä* kerrottiin keskiaikaisista ristiretkistä, joihin osallistui paljon lapsia Euroopan eri maista; heille oli yhteistä innostus Jerusalemin vapauttamiseen ”muhamettilaisten” vallasta. Varsinaiseen pilkkakuvastoon ”muhamettilaiset” eivät useinkaan päätyneet yksinkertaisesti siitä syystä, että heitä ei Suomessa juuri ollut – pientä tataarivähemmistöä lukuun ottamatta. Tietty epäluulo saastuneisuudesta paistoi kuitenkin päivälehtien satunnaisissa kuvauksissa vieraista tavoista. *Uusi Aura* (18.4.1907) esimerkiksi kirjoitti, että ”muhamettilaiset” tekivät ikävän ja ummehtuneen vaikutuksen. Kyseessä on ikään kuin kollektiivin yleistävä arvoarvostelma, jollaiset ovat tuttuja myös kaskuista.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Värillisistä tehtiin pilkkaa 1900-luvun alun lehdistössä, vaikka mustia ihmisiä ei ollut yhteiskunnassa paljon pilkattaviksi. Konventionaaliset vitsit – esimerkiksi ihmissyöntikaskut tai identiteettien sekaannuksilla pilailevat nokikolari- ja suklaavitsit – kelpasivat kuitenkin palstojen täytteiksi. Samoin villeyden kuvasto – housuttomuus, nälkäisyys, tanssiminen – oli tavallista. Kaskuissa tavattiin opetustilanteissa lapsia, joita äidit valistivat värien merkityksistä siirtäen näin ennakkoluulokuvastoa seuraaville sukupolville. Värillisillä oli usein englanninkielisiä etunimiä, ja kaskujen miljöö saattoi sijoittua kotimaan sijasta Amerikkaan tai kaukomaille. Pilalehtien kaskut olivat usein käännöksiä kansainvälisestä materiaalista ja selvensivät merkillisiä sattumuksia ulkomailta. Monissa lehtimainoksissa mustia ihmisiä hyödynnettiin esimerkiksi pesu- ja valkaisuaineita kaupattaessa. Kuvasto oli tyypillistä kolonialististen maiden saippuamainoksissa (Hall 1997, 241–242), joiden keinoja suomalainen mainonta käytti. Mustia ihmisiä nähtiin myös viihdeteollisuuden mainoksissa. Sanomalehdissä työskentelevät toimittajat omaksuivat itselleen värillisen lisänimen alkujaan painomusteen tahraavasta vaikutuksesta. Koomisuuden avulla taitettiin toiseuden ja villeyden pelkoa, joka oli jatkuvasti taustalla läsnä.

Pilkasta yksilöllisyyteen ja universaaliin ihmisyyteen

Kansanhuumori voisi bahtinilaisessa hengessä valistaa lukijaansa elämän monimuotoisuudesta, ja vähemmistöt voivat myös pilailla vapauttavasti valtakulttuurin kustannuksella.[103] Pilkan poetiikkaa on kuitenkin tarkasteltava moninaisuuden puolustamisen vastakohtana: sen keinovalikoimissa korostuvat yksiäänisyys, yksinkertaistaminen ja yksitulkintaisuuteen ohjaaminen, jossa yleisöä kutsutaan jakamaan

103 Etnisen huumorin retorisen tilanteen arvioinnissa on olennaista se, kuka huumoria esittää, ja eettisesti kestävässä sopimuksessa tuomio ei edellä vastuuta. Ks. Knuuttila 1992, 242 sekä 292 viite 48, jossa hän viittaa Anna Maria Viljanen-Sairan tutkimuksiin romanien leikinlaskun kulttuurista. Knuuttila (1992, 146–147) kiinnittää huomiota myös siihen, että vanhassa yhteiskunnassa ruumiillista poikkeavuutta siedettiin paremmin.

https://doi.org/10.21435/tl.272

puhujan asenteita ikään kuin kyse olisi jaetusta sosiaalisesta tiedosta tai yksimielisestä totuudesta. Voidaan toki ajatella, että pilalehdissä käsitellään samalla omia ennakkoluuloja huumorin huojentavan kehyksen sisällä, mutta ilmeisempää on, että pilkka rakentuu pilalehdissä vanhalle retoriikan antagonistiselle asetelmalle, jossa puhujan ja kohteen välillä vallitsee hierarkkinen etäisyys ja puhujan ylemmyys. Kuvauksen kohde arvioidaan nopealla katseella alempiarvoiseksi poimimalla kohteista silmiinpistäviä piirteitä ja jättämällä yksilölliset ominaisuudet kuvaamatta. Ihmisen uniikkisuus ikään kuin redusoidaan pois.[104] Samalla pilkka julistaa omaa diskursiivista voitokkuuttaan kieltämällä kohteen kuvaukselta osallistumisen retoriseen tapahtumaan; retorinen menestys saavutetaan sulkemalla muut näkökulmat ulkopuolelle. Nämä keinot tekevät pilkan poetiikasta eettisesti arveluttavaa, kun taas agonistisen asenteen hylkääminen tekisi tilaa yhteyksien luomiselle, syvempien suhteiden rakentamiselle ja todellisuuden monimuotoisuuden rikkaammalle ymmärtämiselle.

Matalamielisen kansanhuumorin yläpuolelle on helppo asettua, mutta mitä voisi tarjota sen tilalle? Stuart Hall (1997, 270–274) on ehdottanut stereotypioiden kumoamiseksi muun muassa niiden kääntämistä vastakohdikseen tai ottamista uuteen, etniseksi mielletyn ryhmän omaan käyttöön. Tyypillisesti etnisen huumorin tutkimuksessa on korostettu ryhmien omaa huumoria, jossa aiemmat, negatiivisina esitetyt stereotyyppiset piirteet käännetään positiivisiksi ylpeyden aiheiksi tai korvataan muilla positiivisilla piirteillä. Binaarisesta oppositioasetelmasta ei pyritä eroon vaan sitä käytetään eron juhlistamiseksi.[105]

---

104 Pilalehtien karikatyyrien valikoivan mutta selkeän kuvauksen lisäksi toiseutta voidaan korostaa esimerkiksi hämärällä viitteellisyydellä. Toiseuden esittämisestä hämärällä kielellä on hyvänä esimerkkinä vaikkapa D. H. Lawrencen salaperäinen ori St. Mawr (teoksessa *St. Mawr and Other Stories*, 1925), jonka esittämisessä hiljaisuudella ja tyhjillä sanoilla on tärkeä rooli. St. Mawr on villieläin, kuin toisesta maailmasta, ei-inhimillisen toiseuden ruumiillistuma, jonka toiseutta Lawrence pitää yllä turvautumalla epämääräisyyteen ja viitteellisyyteen kuvauksessa. Liian tarkka kuvaus kesyttäisi toiseuden, tekisi tuonpuoleisesta tuttua.

105 Vastaavaa uudelleenarviointia voi nähdä Black Lives Matter -liikkeessä, johon ei kuitenkaan ole mahdollista syventyä enempää tässä.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Yksilöllisyyden merkitys eettisenä näkökulmana on yksi keino asennoitua etnisten ryhmien kollektiivista kuvaamista kohtaan. Yksilöllisten piirteiden ja erojen huomioimista on pidetty yhtenä selkeänä tapana kumota karkeita yleistyksiä (vrt. Brigham 1971, 17). Emmanuel Levinas (1999, 189) puhui jokaisen yksilön kaikki kategoriat ylittävästä uniikkisuudesta, joka sisältää ajatuksen siitä, että yksilöiden välillä ei ole mitään päällekkäistä, he ovat kokonaan erillisiä ja erilaisia. Stereotypioissa raja vedetään toisin, näkemättä yksilöitä ryhmien takana, juutalaisten kohdalla näkemättä myöskään Levinasin etiikassa tärkeitä "toisen kasvoja" yhdenmukaisten stereotyyppisten piirteiden takana.[106] Uniikkisuus vaatii tahtoa katsoa ja nähdä toista ihmistä tämän erityislaatuisuudessa ilman ideaalia tai lajien abstrakteja kategorioita. Mikäli tällaisia kategorioita nähdään, jokainen yksilö sellaisen sisällä on uniikki. Levinasin ajattelussa yksilöt jakavat yhteisön tietoisina eroavaisuudestaan mutta pyrkien tietoiseen rauhaan huolimatta erilaisuudestaan.[107]

Huumorin jaettavuutta kasvattaa yhtä lailla keskittyminen universaaleihin inhimillisiin piirteisiin, joille nauraminen ei sulje ketään pois kohteiden tai yleisön asemasta.[108] Ainutkertaisen ihmisarvon[109]

---

106 Levinasin toiseuden etiikka ammentaa olennaisesti nimenomaan juutalaisen ajattelun traditiosta, ja hänen (toisinaan oudoksutun) kärjistyksensä mukaan "jokainen ihminen on juutalainen".

107 Levinasin vaikutus näkyi esimerkiksi Maurice Blanchot'n teoksessa *L'entretien infini*, jossa hän puhui "paniikkikysymyksestä" ja erotti sen "kokonaisuutta" koskevasta kysymyksestä. Siinä missä ensimmäinen kysymys koskee ennakoimatonta ja kokonaisuuteen palautumatonta, jälkimmäinen kysymys on muotoiltu siten, että se pyrkii redusoimaan osaset tavoiteltuun kokonaisuuteen, sulauttamaan "toisen" "samaan". Paniikkikysymys siis nousee paniikin kaltaisesta suhteesta johonkin, joka ei sovi tuttuun maailmaan ja on ikään kuin maailman ulkopuolella. Kiitos Outi Alanko-Kahiluodolle tämän ajatuksen esittämisestä vuosia sitten.

108 Brittiläisen huumorin kentällä on puhuttu erityisestä "hyväntahtoisten humoristien" joukosta (ks. Carlson 1975), johon kuuluivat muun muassa A. A. Milne, Kenneth Grahame, Beatrix Potter ja P. G. Wodehouse. Heidän huumorinsa pyrki viihdyttämään ja leikkimään kielellä; samalla sille oli ominaista eskapismi, suuntautuminen viattomaan menneeseen ja kuvitteellisiin maailmoihin, jotka tarjosivat yhden paluun yksinkertaisemman jaetun ihmisyyden äärelle.

109 Ihmisarvon käsitteen fundamentaalisesta merkityksestä etiikassa ks. Launis 2018.

https://doi.org/10.21435/tl.272

vaalimisen lisäksi toinen mahdollinen näkökulmanvaihdos onkin huumorin asettaminen universaalille ja yleisinhimilliselle tasolle. Seppo Knuuttila (1992, 90–91) on viitannut tanskalaisen filosofin Harald Höffdingin ajatuksiin suuresta ja pienestä huumorista. Kansanhuumori vitseineen ja kaskuineen kuuluu tässä jaottelussa pienen huumorin ja naiivin komiikan pariin, kun taas suuren huumorin "koetinkivenä on elämän vakavuus, kärsimys".[110] Yksi mahdollisuus onkin ylläpitää huumorikäsityksissä mukana elämän haikeuden ja tragiikan perspektiiviä, joka luo yhteisen siteen erilaisten ihmisten välille ihmisen osaan kuuluvan traagisuuden myötä – elämän suuruuden ja ihmisen pienuuden hyväksyvässä kohtaamisessa ja samanaikaisuudessa.

Pilkan poetiikkaa ja rasismia vastaan voidaan asettua korostamalla paitsi yksilöllisyyttä myös huumorissa näyttäytyvää yliyksilöllistä ihmisyyttä. Huumorin filosofiaa tutkinut Jarno Hietalahti (2017) on ehdottanut Erich Frommin radikaalihumanismia ja vierauden filosofiaa yhdeksi pohjaksi kiistanalaisen huumorin arvioimiseen. Frommin ajattelussa korostuu Hietalahden (mt., 115) mukaan "dialektinen ajatus ihmisten ykseydestä ja ainutlaatuisuudesta: jokainen ihminen edustaa koko ihmisyyttä, mutta samaan aikaan jokainen ihminen on ainutlaatuinen yksilö". Fromm painottaa jakamatonta ihmisyyttä, ihmismyönteisyyttä ja muukalaisen tunnustamista ihmiseksi. Ilman tämän yhteyden myöntämistä ihminen jää vieraaksi myös itselleen, sillä ihmisyys itsessään näyttäytyy tässä ajattelussa muukalaisuutena, josta tulee yhdistävä tekijä ihmisten välillä. Hietalahti kehittelee tältä pohjalta ajatusta ihmisten välistä yhteyttä rakentavasta huumorista, joka katsoo kaikkien jakamaan ihmisyyteen pinnallisten erojen – joihin kulttuurierot kuuluvat – taakse. Ihmisiä ei tule tarkastella vain

110 Suuri huumori on tässä ajattelussa vain varttuneiden ihmisten maailmankatsomukselle mahdollinen. Knuuttila (1992, 90–91) nojaa suuren huumorin käsitteen osalta myös K. S. Laurilan, Viljo Tarkiaisen, Unto Kupiaisen ja F. Th. Vischerin ajatuksiin elämän tragedian ja huumorin tai ylevän ja koomisen yhteydestä. (Tästä näkökulmasta on luontevaa tarkastella myös esimerkiksi sellaisten – varsin eri tavoin – humorististen kirjailijoiden kuin Franz Kafkan ja Väinö Linnan tuotannossa ilmenevää kuolemanvakavan ja koomisen suhdetta; Linnasta vrt. luku "Kuoliko Koskela turhaan?".)

https://doi.org/10.21435/tl.272

yhteiskunnallisina olentoina eroavaisuuksiensa kautta vaan etsiä aktiivisesti yhteistä ihmisyyttä, nähdä toinen ihmisenä, mikä ylittää rasistisen huumorin tavan keskittyä vierauteen ja poikkeamaan normaalista.

Sitoutumalla totuudellisuuteen ja oman ajattelun jatkuvaan uudistamiseen on mahdollista välttää stereotyyppisyyden tuomia luutuneita ajatuskulkuja. Edellä luvussa ”Humanistinen sivistys ja kriittinen etäisyys – totuus, vapaus ja toiseuden kunnioittaminen” lyhyesti käsitelty runoilija Laura Riding Jackson on tässä suhteessa kiinnostava unohtunut nimi. Jackson hahmottelee *The Telling* -teoksessaan (1972) ajatusta jakamattomasta ihmisyydestä ja kaikkien ihmisten osallisuudesta yhteiseen olemiseen (*the Whole, Being*), joka ei ole transsendentti taho vaan fyysinen universumi.[111] Jacksonin mielestä jokaisen on tunnustettava osallisuutensa yhteisessä olemisessa ja pyrittävä ilmaisemaan sitä totuudenmukaisesti. Jackson ei puhu mitään rasistisesta huumorista, mutta se edustaisi hänelle ilmiselvästi valheellista kielenkäyttöä. Hän tähdentää sitä vastuullisuutta, josta on kielenkäytössä huolehdittava, sillä rakennamme ymmärrystä maailmasta kielen avulla ja sen vuoksi on huolehdittava siitä, että pyrimme käyttämään kieltä mahdollisimman totuudellisesti.

Arvoihin vaikuttamiseen ja kielen käyttöön tulisi suhtautua vakavasti niin, että puhuja pyrkii vahvistamaan ajatusta yhteisestä olemisesta ja ihmisyydestä. Jackson (mt., 6) erotteli itseään julistavan puhujan (minuuden) ja yhteistä inhimillistä identiteettiä korostavan puhujan (minuuden) toisistaan. Kun ensin mainittu (*self-claiming self*) pyrkii ahnaasti tyydyttämään omia tarpeitaan ja lörpöttelevyydessään ei huolehdi sen enempää yhteisestä hyvästä kuin kielen totuudellisuudestakaan vaan pyrkii vain kielen avulla saavuttamaan haluamansa (vrt. Oldham 1995, 252), inhimillistä sielua vaaliva puhuja taas on tietoinen muiden kanssa jakamastaan yhteydestä eikä pyri saavuttamaan mitään tiettyä vaikutusta tai päämäärää. Tällaista sielukasta puhujaa (*human-souled being*) luonnehtii tietoisuus itsestä osana suurempaa kokonaisuutta, jota tulee pyrkiä ilmaisemaan totuudenmukaisesti. Eettisesti kestävässä puheessa tulee sijoittaa minuus

111 Jacksonin *The Telling* -teoksesta retoriikan historiassa ks. Oldham 1995.

https://doi.org/10.21435/tl.272

osaksi tätä yhteyttä ja pyrkiä ilmaisemaan ihmisyyttä, jonka puhuja ja hänen yleisönsä jakavat.

Jacksonin mukaan (1972, 24) muistilla on tässä tärkeä metodologinen tehtävä: yhteistä taustaa ei tarvitse keksiä, vaan se tulee muistaa ja artikuloida kielen avulla. Nykyhetken tuntemus kilpailee huomiostamme alkuperän muistaminen kanssa, mutta Jacksonin ajattelussa (mt., 40) menneisyyden muistaminen on kapinaa nykyhetken ylivaltaa vastaan ja vielä enemmän – se, että kykenemme muistamaan, tarkoittaa, että meillä on sielu (mt., 35). Yhteisen taustan muistaminen auttaa välttämään itsekkyyttä ja kilpailua paremmuudesta, sillä se palauttaa mieleen samankaltaisuutemme. Totuudellisen kielen ohella muisti on olennainen osa ihmisyyttä, sillä vain ihminen voi muistaa ajan ennen nykyhetkeä ja ruumiillista olemistamme. Muistin tehtävänä on tavoitella aikaa ennen omaa olemassaoloamme ja välttää sellaista tarinaa alkuperästä, joka korostaisi jakautumista yhteyden sijasta. Jackson kirjoittaa: ”Kuvatessani muistia tarkoitan sitä, minkä löydän itsestäni ja joka ei kuulu vain tämänhetkiseen minuuteeni vaan sisäiseen persoonattomaan identiteettiini sisältäen kaiken sen, mikä on edeltänyt minuuttani kauas ajattomaan, minuudettomaan menneisyyteen saakka” (mt., 25; sit. myös Oldham 1995, 253). Jacksonin mukaan jokainen ihminen sisältää oman yksilöllisen jälkensä ja muistonsa tästä yhteisestä alkuperäisestä, joka meidän on mahdollista muistaa tai kuvitella näkyviin.[112]

Jacksonin ajattelu ei ilmennä tietoisuutta monikulttuurisuudesta eikä korosta poliittisesti eroja ihmisten välillä, sillä hänen ajattelussaan kaikki yksilöitä ryhmiin sitovat piirteet – kuten ruumiillisuus, etnisyys, sukupuoli tai luokka – ovat toissijaisia ja kapeita suhteessa ihmisten yhteiseen olemiseen ja alkuperään menneisyydessä.[113] Jackson kohdistaa toiveensa ihmisten yhteisyydestä kauas menneisyyteen, jonne hän sijoittaa yhteisen, jakamattoman alkuperän ja kokonaisuu-

112 Muistin ja muistamisen monenlaisia filosofisia, myös eettisiä ulottuvuuksia käsitellään teokseen Hakkarainen ym. 2014 sisältyvissä kirjoituksissa.

113 Jackson on näin ollen selkeän antimarxilainen, koska sosioekonominen luokka ei ole hänen mielestään ihmisen syvintä identiteettiä, sitä ihmisyyttä, jota hän tavoittelee. Luokkaan keskittyminen saa hänen mukaansa ihmiset unohtamaan yhteisen alkuperänsä menneisyydessä.

https://doi.org/10.21435/tl.272

den. Samalla hän korostaa, kuinka tärkeää ja vaikeaa on huolehtia kaltaisuuden näkemisestä erilaisuudessa. Juuri tämä on kuitenkin ihmisenä olemisessa olennaista. On katsottava nykyhetken ja oman olemassaolomme ohi. Egoistisen ja itsekkään kamppailun sijasta tulisi tavoitella olemassaolomme suhdetta kaikkia ihmisiä ja aikoja yhdistävään olemiseen. Jackson vaati kirjoittamaan yhteisen alkuperän ja ajattelumme yhteisen kodin tarinaa, joka on vielä kirjoittamatta.

Ongelmallinen totuuden siemen

Monikulttuurisemmaksi muuttuva yhteiskunta tuo satiirin piiriin jatkuvasti uusia uskonnollisia kohteita. Pyhien kuvien ja Muhammedin häpäisyksi koetut pilapiirrokset herättävät aitoa suuttumusta, mitä maallistuneiden länsimaiden on joskus vaikea ymmärtää ja mitä islamistiset ääriliikkeet taas voivat käyttää hyväkseen omissa valtataisteluissaan. Satiiria voidaan käyttää myös väärin esimerkiksi maahanmuuttovihamielisen polemiikin palveluksessa. Uskonnollisen pilkan kuvastoa on näinä päivinä vaikea erottaa maahanmuuttajista ja Euroopan muslimivähemmistöistä käytävästä keskustelusta. Pilakuvien avulla voidaan väittää, että kaikki muslimit ovat terroristeja, eikä kyse aina ole pyyteettömästä sananvapauden kaltaisten arvojen puolustamisesta. Tällaisissa kiistoissa käsitellään myös sitä, miten maahanmuuttajista voidaan nykypäivinä puhua. Yleisö on tällöin elintärkeä elementti; pilapiirtäjä Lars Vilks on sanonut, että hänen varsinainen taideteoksensa ei ollut kohun nostattanut Muhammed-pilapiirros vaan sitä seurannut laaja julkinen keskustelu ja piirrosten reseptio. Satiireilla on tapana tuoda kärjistetysti asenteita esiin, mikä ruokkii reaktioita yleisön puolelta.

Kuten vanhojen pilalehtienkin aineistot osoittavat, mikään ei pakota satiiria (saatikka pilkkaa) palvelemaan hyvyyttä, totuutta tai rauhaa. Kun satiiria käytetään palvelemaan jonkin poliittisen tai muun ryhmittymän tarkoitusperiä, olipa kyse oikeistolaisesta lehdestä tai muslimien ääriliikkeiden kiihotustoimista, ei enää puhuta varsinaisesta satiirista vaan propagandasta, jonka kanssa satiirilla onkin paljon yhteistä: mustavalkoisen kontrastin luominen, selvästi hahmottu-

https://doi.org/10.21435/tl.272

vat, stereotyyppiset hyvän ja pahan symbolit, abstraktin periaatteen esittäminen konkreettisessa muodossa sekä yksittäisen piirteen esittäminen metonyymisesti merkkinä jostain suuremmasta paheesta. Vaikka satiiri provosoi ja kuvaa vastakkainasetteluja, se ei propagandan tavoin pyri niiden lukitsemiseen vaan pyrkii niistä eroon tuottamalla sekä sen polarisoivan asenteen, jota se kritisoi, että kritiikin itsensä. Kun satiiria käytetään propagandaan, se menettää itselleen ominaisen kriittisen etäisyyden, sananvapauden ja totuudellisuuden pyrkimyksen, koska se alkaa palvella totuuden ja vapauden sijasta muita arvoja.[114] Propagandistinen ja surkuhupaisakin piirre on, että pilkkaavan kuvaston konventioita kierrätetään vuosisatoja. Reformaation ajan uskonnollisessa polemiikissa pilkkakuvat olivat väkivaltaisia: metsästystä, hirttäjäisiä, lannalla tahraamista, ihmislihan syöntiä, kuvia paavista saatanana tai Lutherista piruna. Aivan samalla tavoin nyt Muhammedilla on kärsä ja syyrialainen tv-ohjelma esittää rabbin kannibaalina. Reformaation ajan puupiirrokset oli suunnattu lukutaidottomalle kansalle; voidaan kysyä, kenelle vastaavat kuvat esimerkiksi sosiaalisessa mediassa on osoitettu nyt.

Stereotypioiden suhdetta totuuteen on hyvä pohtia hetken. Seppo Knuuttilan (1992, 251) mukaan ”kaskuista ei avaudu ajallisesti kasautuvaa tietoisuuden historiaa” tai ”kasautuvaa järkiperäisyyttä” (mt., 275) eikä yhden kaskun renki opi mitään toisen kaskun rengiltä. Knuuttila näkee tämän heijastavan kansankulttuurin mentaalista painovoimaa, joka kantaa nykyisyyteen asti. Stereotyyppisiin kuvauksiin sisältyy niiden oletusyleisön mielissä ”totuuden siemen”, jota Knuuttila (mt., 249) kutsuu tyypilliseksi kansanomaisen maailmankuvan työkaluksi (totuuden siemenestä stereotypioissa ks. myös Brigham 1971, 25–26). Niissä havainnonmukaiset ja totena pidetyt käsitykset vahvistavat itse itseään ja samansuuntaisia olettamuksia; toisinaan niihin liittyy yhteisöllistä tulkintaa vahvistavia ”todistuskertomuksia” (Knuuttila 1992, 249), jotka perustuvat usein juoruihin, kuulopuheisiin ja yhteisön jakamiin ennakkoluuloihin. Stereotypioissa kenties

114 Satiirissa voidaan näin hahmottaa olennainen kytkös aloitusluvussamme akateemisen tutkimuksen ja humanistisen sivistyksen yhteydessä käsiteltyihin totuuden ja vapauden arvoihin. Satiirin keskeinen arvo on totuudellisuus, mikä myös erottaa sen muista huumorin muodoista.

https://doi.org/10.21435/tl.272

ongelmallisinta onkin juuri tällainen jäykkä, itseriittoinen ja reflektoimaton totuudellisuus, totuuden siemen, jonka stereotyyppisiin kuviin uskotaan sisältyvän. Stereotypiat ovat kulttuurissa toistuvia rakenteita, joita hyödyntävä teksti on ikään kuin jo luettua. Toistorakenteina stereotypiat eivät tavoita todellisuutta vaan jäävät kulttuurin sisäiseksi kieleksi, jota aiemmat esittämisen tavat vahvasti ohjaavat. Myös stereotypioiden kritiikki muuttuu helposti jo aiemmin esitetyn kritiikin toistamiseksi, menettämättä silti tärkeyttään. Rasistiset stereotypiat ovat esimerkkejä vahvoista kuvista, jotka eivät tuota tietoa vaan siirtävät ennakkoluuloja kompaktissa muodossa eteenpäin aina uusille lukijoille. Kuten Toni Morrison (2017, 36) kirjoittaa, kuvat voivat kirvoittaa kieltä tai pimentää ajatteluamme; ne voivat määrittää paitsi sitä, mitä tiedämme tai tunnemme, myös sitä, mitä ajattelemme meidän olevan tarpeellista tietää tuntemuksistamme.

Kaskut ja pilapiirrokset muovaavat kokemuksia mutta voivat myös tehdä tiedosta epäluotettavaa toistaessaan aiempia asenneskeemoja. Pilkan poetiikan tarkastelu valottaa kielellisiä käytänteitä ja ennakkoasenteita, joita esimerkiksi stereotypiat tarjoavat havaintojemme ja ajatustemme ohjaamiseksi. Pilkan kohteesta saatava informaatio on näillä keinoilla vähäistä, sillä stereotypiat tekevät kohteista yhteistä omaisuutta eivätkä useinkaan perustu ensi käden tietoon. Toiseuden kautta saadaan tietoa pilkkaajien ja heidän kulttuurinsa päättelytavoista, joissa stereotyyppiset kuvaukset rakentavat itseään vahvistavaa oletusta vähemmistöjen olemuksesta. Pilalehtien satiiri oli usein tarkoitushakuista mustamaalausta ja osa poliittisten ryhmittymien valtataistelua, mutta samalla se heijastaa ennakkoluulojen ja stereotypioiden merkitystä huumorin keinoina. Parhaimmillaan satiiri kohdistuu kuitenkin ihmisten väärään toimintaan ja tapaan käyttää esimerkiksi uskontoa tai rodun käsitteitä omien valtapyrkimystensä tueksi, minkä prosessin hahmottamista vanhojen rasististen kaskujen ja pilapiirrosten analyysi myös palvelee.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Eksistentialismin ja valistusaatteen kamppailu – filosofisia huomioita Eino Leinosta toiseuden ja sivistyksen runoilijana

Siinä missä edellisissä luvuissa on viitattu monipuolisiin mutta nykyisin vain harvoin luettuihin historiallisiin aineistoihin, muun muassa Turun Akatemian aikaisiin väitöskirjoihin ja vanhoihin pilalehtiin, tässä ja seuraavissa luvuissa eritellään monien lukijoiden hyvin tuntemia ja yhä uusien sukupolvien uudelleen lukemia kaunokirjallisia teoksia – pohtien näiden avaamista erilaisista näkökulmista toiseuden ja toiseuksien sivistyneen kohtaamisen eettistä tehtävää.

Nykyisen akateemisen kirjallisuudentutkimuksen kontekstissa kuulostanee kovin vanhanaikaiselta tarkastella tällaisella perinteisellä tavalla filosofisten tai maailmankatsomuksellisten ajatusrakennelmien, aatteiden, kuten sivistyksen tai humanismin, asemaa ja vuoropuhelua eri kirjailijoiden tuotannossa. Monet kirjallisuudentutkijat suosivat systemaattisia ja eksakteja analyysimenetelmiä ja vieläpä soveltavat näitä mielellään perinteistä kirjallisuutta ajanmukaisemmiksi katsomiinsa nykykulttuurin teksteihin, kuten media- ja some-keskusteluihin, yritysten imagonrakennukseen tai mainoksiin. Tutkimuksen otsikkona ”Aate X kirjailijan Y teoksessa Z” olisi niin konservatiivinen, ettei sellaiselle nyky-yliopistossa helposti löytyisi tilaa tai ainakaan tutkimusrahoitusta. Vielä vajaat kolme vuosikymmentä sitten toimittamassaan artikkelikokoelmassa *Kirjallisuudentutkimuksen menetelmiä* (1983) Maria-Liisa Nevala nosti artikkelissaan ”Ideahistoriallinen kirjallisuudentutkimus” aatehistoriallis-filosofisen lähestymistavan yhdeksi kirjallisuudentutkimuksen keskeisistä metodeista, mutta jos nyt julkaistaisiin vastaava oppikirja, samanlaista artikkelia siitä tuskin löytyisi.

Kirjallisuuden kulttuurisen ja yhteiskunnallisen merkityksen kannalta on kuitenkin olennaista, että kirjallisuutta voidaan lukea myös

https://doi.org/10.21435/tl.272

esimerkiksi vakavan filosofian ja teologian näkökulmasta – eli ideahistoriallisesti, aatteiden keskinäisiä suhteita, jännitteitä ja kamppailuja pohtien.[115] Tällaiset lukutavat edellyttävät aina toiseuden vakavaa artikulointia. Jos kaunokirjallinen teos ilmentää jotakin aatetta tai ideaa – filosofista, uskonnollista, poliittista, yhteiskunnallista tai mitä tahansa – se tuo aina lukijansa ajatusmaailmaan jotakin sellaista, mitä siellä ei vielä ennen lukukokemusta ollut.

Kuten yhteisessä teoksessamme *Sivistyksen puolustus* (Kivistö & Pihlström 2018) muistutamme, kaunokirjallisuuden itseisarvoisen merkityksen ymmärtämiseen ei riitä pelkän teknisen metodisen taidon osoittaminen. Vakava kirjallisuus käsittelee olennaisia ihmisenä olemisen ongelmia: kuolemaa, kärsimystä, rakkautta, oikeudenmukaisuutta. On myös oma kiinnostava filosofinen kysymyksensä, miten fiktiivisen kirjallisuuden kielellä voidaan ylipäänsä ilmaista filosofisia tai muita tiedollisia käsityksiä maailmasta.[116] Tällaisten ongelmien käsittely edellyttää kirjallisuuden kielen eettisten ulottuvuuksien erittelyä.

Tässä luvussa pohditaan – ensisijaisesti filosofian, ei niinkään kirjallisuudentutkimuksen näkökulmasta – Eino Leinon lyriikan lueskelun inspiroimia huomioita aatteiden merkityksestä sanataiteessa. Tarkasteltaviksi on valikoitunut muutamia useimmille suomalaislukijoille hyvin tuttuja (ja myös esimerkiksi Vesa-Matti Loirin lauluina tunnelmallisesti tulkitsemia) Leinon runoja, jotka kiinnostavasti ilmentävät kahden hyvin erilaisen filosofisen aatteen, *eksistentialismin* ja *valistuksen*, välistä suhdetta. Näiden runojen merkitysten pohdiskelu voi auttaa meitä jäsentämään sitä, kuinka filosofisten ja maail-

115 Tämäntapaiseen kirjallisuuden ja filosofian kiinteään vuoropuheluun perustuu esimerkiksi aiempi yhteinen monografiamme *Kantian Antitheodicy* (Kivistö & Pihlström 2016), jossa tarkastellaan historiallisesti ja systemaattisesti antiteodikean käsitettä eli kärsimystä oikeuttamaan pyrkivien teodikea-argumenttien kritiikkiä muutamien 1900-luvun kirjallisuudesta valikoitujen keskeisten teosten valossa korostaen näiden pohjatekstinä etenkin Vanhan testamentin Jobin kirjaa. Antiteodikean näkökulma toisten kärsimykseen on keskeinen myös teoksessa Kivistö 2020 sekä muutamissa tämän kirjan loppupuolen luvuissa (ks. erityisesti neljä viimeistä).

116 Tästä aiheesta on helppoa suositella esimerkiksi Jukka Mikkosen valaisevaa teosta ”filosofisen fiktion” kognitiivisesta arvosta (Mikkonen 2013). Teemaan palataan luvussa ”Hirviön toiseus – *Draculan*, kummitusten ja ihmissyöjien filosofiaa”.

https://doi.org/10.21435/tl.272

mankatsomuksellisten aatteiden välisessä vuoropuhelussa joudutaan aina ottamaan toiseus (tai pikemminkin erilaisia toiseuksia) huomioon. Leinon runojen minä ei koskaan jää vain yhden aatteen vangiksi vaan katselee omasta aatemaailmastaan ulos.

Kuten Kai Laitinen on *Suomalaisen kirjallisuuden historiassaan* (1981, 282) todennut, Leinon lyriikan ”jänneväli” on laajempi kuin juuri kenelläkään toisella suomalaisella runoilijalla. Hänen runojensa ääni- ja aatemaailmasta löytyy muun muassa kalevalaista mytologiaa, ”nietzscheläistä ääri-individualismia” ja ”traagista optimismia” – sekä tietenkin hyvin rikkaalla tavalla antiikin perintöä, kuten myös Teivas Oksalan tutkimus (1986) muistuttaa.[117] Leinoa voidaan kuitenkin lukea monesta näkökulmasta, ja tämä luku ehdottaakin, että yksi kiinnostava asetelma hahmottuu nimenomaan eksistentialismin ja valistuksen aatteiden välille. Niiden jännitteistä suhdetta painottaen voidaan myös huomioida Leinon taiteellinen omaperäisyys. Juuri näiden aatteiden dialogia ei yleensä tematisoida kovin eksplisiittisesti – sen enempää kirjallisuusanalyyseissä kuin filosofiassakaan – mutta Leinon laajasta tuotannosta on helposti löydettävissä runoja, joissa tämä aatteellinen suhde on keskeinen.

Tässä ei kuitenkaan ole tarpeen esittää aatehistoriallisia hypoteeseja siitä, mistä Leino (tai joku muu) on minkäkin aatteen ajatteluunsa omaksunut, eikä myöskään tulkintoja siitä, mikä on Leinon runojen lyyrisen minän suhde itse runoilija Leinoon. Ei myöskään olisi asianmukaista väittää Leinoa eksistentialistiksi anakronistisessa mielessä; tätä nimeä kantava suuntaus syntyi Jean-Paul Sartren ja Albert Camus’n kaltaisten hahmojen myötä vasta Leinon kuoleman jälkeen. (Lienee osuvampaa pitää Leinoa eräänlaisena protoeksistentialistina jossakin samantapaisessa merkityksessä kuin vaikkapa Sören Kierkegaardia, Fjodor Dostojevskia tai Friedrich Nietzscheä, joiden ajatukset tavallaan ennakoivat 1900-luvun eksistentialismia.) Leinon runojen lueskelu voi kuitenkin auttaa meitä jäsentämään mainittujen

117 Moni Leino-tutkija, äskettäin esimerkiksi Esko Karppanen (2018), on paneutunut Leinon käyttämiin myytteihin ja niihin sisältyviin traagisiin elementteihin, ja edellä aatehistoriallisen kirjallisuudentutkimuksen puolustajana mainittu Nevalakin on omassa tutkimustyössään aiemmin tarkastellut muiden muassa Leinoa (ks. Nevala 1972).

https://doi.org/10.21435/tl.272

kahden suuren aatteen keskinäistä suhdetta. Jos näin on, hänen lyriikallaan on yhä syvällistä filosofista merkitystä.[118]

Leino ”eksistentialistina”

Ihmisen kuolevaisuuden aiheuttama eksistentiaalinen ahdistus on Leinon kestoteemoja. Se on mukana muun muassa luontotunnelmoinnissa ja erilaisissa elämän lyhyyttä ja rajallisuutta huokailevissa runoissa silloinkin, kun huomio kiinnittyy elämisen riemuun ja hehkuun. Esimerkiksi runossa ”Ikävöi, ihminen” (kokoelmasta *Tähtitarha*, 1910) näyttäytyy erityisen selvänä inhimillisen rajallisuuden eksistentiaalis-yksilöeettinen ulottuvuus.[119] Leino tarkastelee monissa runoissaan kuoleman elämältä mahdollisesti riistämää merkityksellisyyttä, mutta näistä vaikuttavimpia on juuri ”Ikävöi, ihminen”, joka huipentuu katoavaisuuttaan mietiskelevän subjektin kysymyksiin:

> Kaipaatko milloin
> pois ajan, paikan ja kuolonkin taaksi,
> istuen illoin,
> tuntien hiljaa maatuvas maaksi,
> kun kaikki haipuu
> kaunis niin kauas ja päämäärä pyhä
> vitkahan vaipuu,
> vaikka sa korkeelle kurkotat yhä?
> – –
> Itketkö, ihminen,
> silloin sa kauneinta tiedon ja tunnon,
> hienointa sydämen,
> herkintä pyrkivän pyyteen ja kunnon?
> Kuuletko hukkaan
> juoksevan hetkiä mittaavan hiekan?

---

118 Kaikki lainaukset Leinon runoista ovat kaksiosaisesta kokoomateoksesta Leino 1985.
119 Tuon runon filosofisia tulkintamahdollisuuksia on lyhyesti käsitelty myös teoksessa Pihlström 2018.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Päivies kukkaan
näätkö jo tähtäävän kuuraisen miekan?

Maaksi maatuvat Leinon paitsi elämän kauneus, ilo ja nautinto myös ihmisen korkeimmat pyrkimykset, "tiedon ja tunnon" kauneimmat ja kunnollisimmat pyyteet, kaikki "sydämen" hienoimmat asiat, siis lopulta aivan kaikki: paitsi rakkaus ja riemu myös tiedolliset, taiteelliset, moraalisetkin pyrintömme – siis sekä oma itseytemme että suhteemme toisiin ja toiseuksiin, jotka ovat antaneet elämällemme (mahdollisesti) merkitystä. Runon loppu on hieman arvoituksellinen, ja paljon riippuu siitä, miten ilmaisu "tyytyvä" viimeisessä säkeessä tulkitaan:

Ikävöi, ihminen,
taa ajan, paikan ja tuonenkin laineen!
Rannalta tuskien
nää pyhä tähtesi yli yön ja aineen!
Kultainen helää
ihmisen ikävöivän sielussa kieli.
Etsimys elää,
maaksi kun maatuu jo tyytyvän mieli.

Yhden kenties ilmeiseltä vaikuttavan lukutavan mukaan runo luonnostelee eräänlaisen faustisen käsityksen elämästä ja kuolemasta: emme saa koskaan tyytyä katoavaan nykyhetkeen, koska heti, kun niin teemme, maadummekin maaksi. Sen sijaan "etsimyksen" on jatkuttava, samaan tapaan kuin Goethen Faustilla, jonka sielun paholainen saa sopimuksen mukaan omakseen sinä hetkenä, jona tämä "tyytyy" nykyhetkeen huokaisten: "Oi viivy, olet kaunis niin!" Maaksi maatuu se, joka tyytyy eikä jatka etsintäänsä.[120]

Toisen, mielestämme filosofisesti ja eettisesti kiinnostavamman lukutavan mukaan voidaan kuitenkin ehdottaa, että kaikkien mieli maatuu yhtä lailla, mutta vain silloin, kun osaansa "tyytyvän" mieli maatuu maaksi, etsimys yhä elää – toisin kuin ei-tyytyvän mutta yhtä

120 Olisi kenties mahdollista puolustaa tai ainakin koetella tätä faustista tulkintaa niin, että se ymmärrettäisiinkin (osin) ironisesti, mahdollisesti myös kommenttina länsimaisen edistysuskon faustisuudesta – ajatus, jonka Oswald Spengler teki tunnetuksi vasta Leinon runoa myöhemmin.

https://doi.org/10.21435/tl.272

lailla maaksi maatuvan tapauksessa. Jälkimmäisen voidaan sanoa kadottaneen ”etsimyksensä”. Tämän tulkinnan mukaan ihmisen osana on jatkuva aatteellinen ja maailmankatsomuksellinen etsintä, johon kuitenkin kuuluu sisäisesti omaan kohtaloon tyytyminen – siitäkin huolimatta, että näiden voidaan väittää olevan keskenään jännitteisessä suhteessa. Tätä tulkintaa voidaan nimittää *stoalais-eksistentialistiseksi*. Etsijän, eksistoivan ja omaa eksistenssiään pohtivan subjektin, on ikään kuin stoalaisen tyynesti tyydyttävä väistämättömään rajallisuuteensa – ja siitä seuraavaan katoavaisuuteensa, maatumiseensa – mutta pidettävä tästä huolimatta yllä ”etsimyksen” projektia. Asenne muistuttaa Camus’n kapinoivaa ihmistä, joka tietää maailman olevan absurdi mutta ponnistelee silti tärkeinä pitämiensä asioiden puolesta.

Vaikka ”Ikävöi, ihminen” on hyvin yksilösidonnainen eksistentiaalisen kuolema-ahdistuksen kuvastossaan ja sen keskiössä on nimenomaan omaa katoavaisuuttaan mietiskelevä yksilöllinen minuus, omasta olemassaolostaan ja sen problemaattisuudesta tietoiseksi tullut eksistoiva subjekti, tässäkin runossa kuolevaisuutensa ymmärtävä ihminen itkee ja ikävöi oman elämänsä erityisyyden ohella myös laajakantoisempia, yleispätevämpiä asioita: ”kauneinta tiedon ja tunnon, / hienointa sydämen, / herkintä pyrkivän pyyteen ja kunnon”. Myös tämä yksilökeskeisiin eksistentiaalisiin pohdintoihin kiertyvä runo on siten yhteensopiva yleisemmän (esimerkiksi valistusajattelua korostavan) aatteellisuuden kanssa. Ennen kaikkea se alleviivaa leinolaisen subjektin suhdetta toisiin ja toiseuksiin.

Vastaavasti ”Nocturnen” (kokoelmasta *Talvi-yö*, 1905) maalaamat kesäyön herkät tunnelmat ovat yksilöllisiä: ”pienentyy mun ympär’ elon piiri”.[121] Silti tässäkin runossa ”tuntemattomahan tupaan” vievä ”hämäräinen tie” viimeisessä säkeessä viitannee paitsi kuolemaan, kuten usein ajatellaan, kenties myös kerjäläisyyteen ja köyhyyteen, siis tunnelmoivan yksilön rajat ylittävään yleisempään yhteiskunnalliseen problematiikkaan, kun taas ”kaskisavuun laaksot verhouu”

121 Tätä monien rakastamaa runoa analysoi vuonna 2018 Leinon 140-vuotispäivän kunniaksi sittemmin edesmennyt Liisa Enwald blogitekstissään ”Kesäyön rauha” (https://elamantarinayhdistys.wordpress.com/liisa-enwaldin-blogi/).

https://doi.org/10.21435/tl.272

-säe muistuttaa raskaasta raadannasta. Näidenkin tunnettujen runositaattien pohjalta voidaan ehdottaa, ettei edes onnellisen kesäillan hiljaisen riemun ja harmonisen rauhan kokeva tai oman kuolevaisuutensa ahdistuksen kanssa kamppaileva leinolainen subjekti voi elää yhteiskunnan ja sen aatteellisten pyrintöjen ulkopuolella. Hän ei ole huolissaan vain itsestään ja oman yksilöllisen elämänsä katoavaisuudesta vaan ihmisen tilasta ja kohtalosta yleisemmin.

Leino valistusajattelijana – ja "valistuseksistentialistina"?

Leinon tuotannosta löytyy ilmentymiä monista ylevistä ja yleisinhimillisistä aatteista. "Väinämöisen laulun" (kokoelmasta *Kangastuksia*, 1902) mukaan "[y]ksi on laulu / ylitse muiden: / ihmisen, aattehen, hengen ankara laulu". "[M]ahtaja kansansa sielun" (joissakin versioissa "heimonsa hengen") laulaa "mahdin", joka ei katoa kansojen kadotessa. Leinon Väinämöinen ei kuitenkaan ota kantaa siihen, mitä erityisiä aatteita tulisi kannattaa – kunhan ne ovat inhimillisiä, lauluja siitä, "mit' on ihmisen laulaa suotu". Tässä Leinon kalevalaisen mytologian keskustelukumppaniksi, eräänlaiseksi relevantiksi toiseudeksi, asettuu antiikkinen ihmisyyden korostus, humanismi (jonka merkitystä Leinolla erityisesti edellä mainittu Teivas Oksala on tähdentänyt; ks. Oksala 1986).

Samaan melko varhaiseen kokoelmaan sisältyy tässä esitettävän Leino-luennan kannalta olennainen runo "Lapin kesä", joka ryhtyy eräänlaisen kotoisuuden ja toiseuden rajankäyntiin.[122] Siinä haikaillaan ensin Lapin – ja siten yleisemmin pohjoisen – kesän lyhyyttä ja katoavuutta ja rakennetaan vastakkainasettelua etelän ja pohjoisen välillä: "Miks meillä kaikki kaunis tahtoo kuolla / ja suuri surkastua alhaiseen?" Muualla "vanhoissa hehkuu hengen aurinko", mutta pohjoisessa "nuori mies on hautaan valmis jo". Tällaisessa maailmassa aatteiden (ja "aatteen miesten") on vaikea kukoistaa:

122 Vrt. tässä luvun "Barbarian käsite ja sivistyksen synnyn tarina" historiallisia tarkasteluja sivistyksen ja barbarian suhteista.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Miks miestä täällä kaikkialla kaatuu
kuin heinää, – miestä toiveen tosiaan,
miest’ aatteen, tunteen miestä, kaikki maatuu
tai kesken toimiansa katkeaa?

Runon subjekti pohtii myös omaa taipumustaan synkkiin mietteisiin ja näkee ”kansain kohtaloita” huokailevan asenteensa merkkinä varhaisesta vanhuudesta. Lapin lyhyttä suvea ”aatellessa mieli apeutuu”, koska vain hetken ajan ”tääll’ aatteet levähtää kuin lennostaan, / kun taas ne alkaa aurinkoisen retken / ja jättävät jo jäisen Lapinmaan”. Aatteet siis ovat pääosan vuodenkierrosta toisaalla, toisten – eivät meidän – mailla.

Runon minän seuraavaksi puhuttelemat ”valkolinnut, vieraat Lapin kesän” ovat nimenomaan nämä ”suuret aatteet”, jotka vain pistäytyvät kaukana Pohjolassa lyhyen, pian jo talveksi kuihtuvan kesän aikana. Runon puhuja tervehtii näitä aatteita – eikä suinkaan joutsenia, joihin aatteita vain verrataan – pyytäessään niitä jäämään ja tekemään pesän Lappiin ja huokaistessaan lopuksi: ”[M]a rukoilen, ma pyydän: palatkaa!” *Valkolinnut*-sananvalinta näyttäisi viittaavan nimenomaan valistuksen aatteisiin, jotka valaisevat maailmaa ja ihmisen toimintaa ja joita tulee siksi viedä (”ilman halki” ”[h]avisten” lentäen) kaikkialle: ”Tekoja luokaa, maita valaiskaa!”

Valistusaatteen puolustus kumpuaa Leinon teksteissä erityisesti edellä esitellystä inhimillistä rajallisuutta korostavasta eksistentialismista (ja vastaavasti ahdistavien kuolemamietteiden tuominen vakavasti ihmisten tietoisuuteen voidaan nähdä eräänlaisena eettisenä valistuksena). Yksilöllinen kuolevaisuuden ja rajallisuuden ahdistus ei siis jää solipsistiseksi vaan toimii pontimena laajempien ihmisen hyvää edistävien aatteiden kehittämiselle ja levittämiselle. Tämä on erityisen selvää ”Lapin kesässä”, jossa aatteiden lyhyttä kesäistä vierailua (joutsenten lailla) Lapissa pohditaan eksistentiaalisesta kesän lyhyyden mietiskelystä ”apeutuneena”. Juuri kesän lyhyys muistuttaa subjektia kuolevaisuudesta ja rajallisuudesta – mutta toisaalta tämä yksilöllisen katoavaisuuden näköala herättää toiveen yliyksilöllisten suurten aatteiden paluusta ja merkityksestä sekä erityisesti niiden ihmisiä ja kansojen kohtaloita ”valaisevasta” luonteesta. Yksilön oma kuolema-ahdistus toimii siis pontimena toiseuden huomioimiseen.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Siksi Leinon voidaan ehdottaa olevan paitsi eräänlainen eksistentialisti myös valistuseksistentialisti.

Yksi kiinnostava runo tässä suhteessa on *Talvi-yö*-kokoelmaan sisältyvä lyhyt runo ”Kumpi on kauniimpi?” (1905):

Kumpi on kauniimpi:
uskoa, että vapaus koittaa,
toivoa, että valkeus voittaa,
ja taistella valkeuden eestä, –
vai taistella
tietäen, ettei valkeus koita,
tietäen, ettei vapaus voita,
ja sentään taistella?

Kumpi on kauniimpi:
aatella: ellei vapaus voita,
tuumia: ellei valkeus koita,
miksi ma taistelen sitten?
vai aatella:
laps olen auringonlaskun, en koiton,
mies olen valkeuden, vaikka en voiton,
siksi mun murtua täytyy.

Kai Laitinen (1981, 279) pitää tätä runoa traagisen optimismin ilmauksena. Tuohon tulkintaan on kuitenkin vaikea yhtyä, koska lopussa runon puhuja toteaa murtuvansa – optimisti tuskin niin tekisi. Mutta runossa voidaan nähdä melko selvä ilmaus Camus'n jo edellä mainitusta kapinoivan ihmisen teemasta (vuosikymmeniä ennen Camus'n omia kirjoituksia tästä aiheesta): vaikka vapaus ei voita eikä valkeus koita ja vaikka valistuksen ihanteet eivät koskaan täysin toteudu, on perustavalla tavalla arvokasta taistella niiden puolesta. Maailma on ehkä pimeä ja absurdi, mutta silti meidän on kamppailtava hyvän (valkeuden) puolesta. Tämäkin taistelu motivoituu alun perin yksilön omasta eksistentiaalisesta ahdistuksesta, tilanteesta, jossa runon puhuja toteaa olevansa ”auringonlaskun, en koiton” lapsi, mutta samalla se on valistuksen puolustusta: ”mies olen valkeuden, / vaikka en voiton”. Tällainen ”valkeuden mies” odottaa valkolintuja, valistusaatteita, aina palaaviksi. Tässä mielessä Laitisen (mt., 282) kanssa on kyllä helppoa olla samaa mieltä siitä, ettei Leino raskaasta

https://doi.org/10.21435/tl.272

”elämäntuskan” ja ”elämäntaakan” kuvauksestaan huolimatta ”koskaan – – kiellä elämää”.

Runon ”Kumpi on kauniimpi?” kysymys jää auki – lopullista vastausta ”vai”-pohdintaan ei saada. Ei liene kovin epäuskottavaa nähdä kapinoivan ihmisen filosofiaa runon minän preferoimana aatteena. Toisaalta avoimen kysymyksen voisi tulkita myös metatasolla eksistentiaalisen valinnan ilmaisuksi: meidän on itse ratkaistava, suhtaudummeko vapauden ja valkeuden puolesta taisteluun uskoen niiden lopulta voittavan vai tuollaisesta uskosta riippumatta, absurdina kamppailuna. Tätä ei kukaan muu, edes runon puhuja, voi ratkaista puolestamme. Tämän ratkaisun äärellä joudumme myös valitsemaan, keitä oikeastaan olemme, ja osana tätä valintaa joudumme yhä uudelleen ratkaisemaan suhteemme toisiin, niin toisiin aatteisiin kuin oman minuutemme ja maailmassaolemisemme haastavaan toiseuteen.

Laitisen korostaman traagisen optimismin sijasta saattaisi olla paikallaan puhua Leinon *meliorismista*, hyödyntäen Leinonkin aikana Suomessa melko laajalti luetun amerikkalaisen pragmatistin William Jamesin muun muassa teoksessaan *Pragmatism* (2008 [1907]) käyttämää käsitettä, jolla hän viittaa optimismin ja pessimismin välimuotoon.[123] Juuri meliorismin kautta päästään kiinnostavasti yhdistämään toisiinsa yksilöllistä eksistentialismia ja yhteisöllistä valistuksen projektia. Yksilön eettis-intellektuaalisena (ja myös poliittisena) velvollisuutena on edistää yleisiä valkeuden aatteita, pyrkiä parantamaan maailmaa oman minänsä, oman pienen elämänpiirinsä ulkopuolella, toisia ja toiseutta kohti avautuen. Samalla tämä moraalinen pyrintö on itsessään rajallinen ja haavoittuva, ja valistunut ihminen tunnistaa ja tunnustaa tämän kyvyttömyytensä koskaan ottaa toisia huomioon moraalisesti riittävässä määrin. Uutterinkin valistusihanteiden edistäjä muistaa Leinon ”Elegian” (kokoelmasta *Halla*, 1908) sanoin, että ”[h]aihtuvi nuoruus / niinkuin vierivä virta” ja että ”[e]tsijän tielle / ei lepo lempeä luotu”.

123 Jamesin meliorismista laajemmin ks. esim. Pihlström 2018, 2020a, 2021a. James-käännöksistä ja -harrastuksesta Suomessa 1900-luvun alussa ks. Pihlström 2001.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Leino, aatteet ja runon tehtävä

Valistuksellakin on siis väistämättömät inhimilliset rajansa, ja eräänlaisena rajojen asettajana tässä näyttäytyy toiseussuhteitamme aina rajoittava yksilöeettinen, kuolematietoinen eksistentialismi. Vaikka tietäisimme, kuten *Helkavirsien* (1903) Lapin Kouta, ”kolkko miesi”, kaiken, minkä ihmiset ja jumalat tietävät, emme silti osaisi ”sitoa sinistä tulta, / manata mennyttä takaisin”. Valistukseen kuuluu nimenomaan – katteettoman ja rajattoman valistusoptimismin sijasta – ihmisen rajallisuuden ja haavoittuvuuden tajuaminen. Siksi myös valistusaatetta edistämään pyrkivää ihmistä leimaa Lapin Koudan ”[e]lon huoli huomisesta”, jopa ”elo kuoloa kovempi”. Ja ehkä siksi ”Kumpi on kauniimpi?” -runon ”murtuvan” runominän asenne on sekä eettisesti että esteettisesti korkeatasoisempi (”kauniimpi”) kuin vapauden ja valkeuden voittoon kritiikittä uskovan optimistin. Sivuhuomautuksena voidaan todeta, että etiikka ja estetiikka ovat tässä yhtä Ludwig Wittgensteinin *Tractatus logico-philosophicus* -teoksessaan (1996 [1921]) esittämällä kiinnostavalla tavalla – ja kuten edellä nähtiin, myös ”Ikävöi, ihminen” -runon kuvaamat (katoavat) eettiset ihanteet ovat ”kauneinta sydämen”.

Eksistentialismin ja valistusaatteen suhde ei ole vain satunnainen kahden hieman erilaisen filosofisen ajattelutavan kohtaaminen runoilijan keskeisessä tuotannossa. Tällä kohtaamisella on laajakantoista, nykykulttuurissammekin huomionarvoista merkitystä. Sosiaalisen median ja monenmoisen verkottumisen paineessa yksi aikamme ongelma on yksilön tarve ja taipumus keskittyä yhä enemmän omaan itseen – esimerkiksi oman profiilin tai henkilöbrändin rakentamiseen ja kiillottamiseen – niin yksityis- kuin työelämässäkin (vrt. luku ”Humanistinen sivistys ja kriittinen etäisyys – totuus, vapaus ja toiseuden kunnioittaminen”). Eksistentialismin korostama, yksilön oman kuolevaisuuden ja rajallisuuden aiheuttamasta ahdistuksesta liikkeelle lähtevä pohdiskelu on, vaikkakin vakavampaa ja syvällisempää, myös samalla tavalla omaan itseen keskittyvää ja siksi, ainakin äärimmillään, helposti toiset unohtavaa, jopa solipsistista. Oleminen on radikaalin omakohtaista ”kuolemaa kohti olemista”, kuten eksistenssifilosofeista maineikkain Martin Heidegger (2000 [1927]) asian ilmaisi. Paradoksaalisesti juuri sosiaalisessa mediassa toimiminen voi vahvis-

https://doi.org/10.21435/tl.272

taa tällaista solipsistista oman minuuden keskiöön asettamista. Toiset ovat lopulta vain yksilön oman profiilin katsojia tai seuraajia. Koko maailma asettuu pelkäksi taustaksi hohtavalle *selfielle*. Elämästä tulee jatkuvaa poseeraamista oletetuille tai kuvitelluille toisille, jotka kuitenkin ovatkin vain eräänlaisia oman minän jatkeita, esiin tuodun elämän (tai elämänä esitetyn) katsojia.

Eksistentiaalisen solipsismin vastapainoksi Leinon runojen kuolevaisuudestaan ahdistuva minä löytää toiseuden eli omaa itseään laajemmat ”suuret aatteet” ja taistelee uupumatta niiden puolesta, vaikka tietäisi taistelun olevan traagisen turhaa. Lyyrinen minä ei – ainakaan tässä luvussa pohdittujen teemojen kannalta kiinnostavimmissa runoissa – jää oman minuutensa ja sen ahdistusten vangiksi vaan koettaa kohottautua sanomaan jotakin yleispätevää ihmisen tilasta ja maailmasta. Hän on valistuksen asialla, ”mies – – valkeuden, vaikka en voiton”.

Yksilökeskeisen eksistentialismin ja kohti laajempaa ihmisen hyvää järkiperäisesti pyrkivän valistuksen välinen jännitteinen harmonia lienee Leinon lyriikan kestävimpiä saavutuksia, ja sen voidaan katsoa nostavan tämän suurten aatteellisten kirjailijoiden joukkoon. Jotta huomiomme kiinnittyisi nimenomaan tähän jännitteeseen ja sen ylittämiseen, meidän on kyettävä lukemaan Leinon runoja filosofisesti ja aatehistoriallisesti, eräänlaisina filosofisina pienoistutkielmina suhteestamme toiseuteen ja mahdollisuuksistamme kurottautua oman minuutemme ulkopuoliseen yleisinhimilliseen maailmaan, takertumatta sen enempää vanhakantaiseen biografismiin kuin mekaanisesti sovellettaviin tekstintutkimusmetodeihin tai sellaisia noudattaviin koulukuntiin.

Samanlaisia filosofisen lukutavan myötä löytyviä aarteita piillee monien muidenkin kirjailijoiden tuotannossa. Merkittävistä suomalaisen sanataiteen edustajista tuntuu luontevalta lukea esimerkiksi Väinö Linnaa (ks. Linnaa käsittelevä luku) tai (nimenomaan lyriikan alueella) vaikeana ja filosofisena pidettyä Eeva-Liisa Manneria tämäntapaisen filosofis-aatehistoriallisen lähestymistavan keinoin, joskin toisenlaisia kirjoittajia, kuten Pentti Saarikoskea, aatteisiin tai niiden välisiin suhteisiin keskittyminen ei ehkä auta ymmärtämään. Esimerkiksi Saarikoski lienee sellaiseen lukutapaan nähden lopulta liian monimuotoinen ja jännitteinen, liian monitahoisen ironinen,

https://doi.org/10.21435/tl.272

mihinkään filosofisiin ideoihin koskaan kiteytymätön – jopa silloin, kun hän viittaa runoissaan tai proosassaan esimerkiksi kommunismin ja kristinuskon kaltaisiin aatteisiin, koska näiden systemaattiset ilmaisutavat pakenevat aina loputtomien ironisten etäisyyksien päähän eivätkä tekstit tai niiden kirjoittaja kiinnity selvästi mihinkään näkemykseen ihmisestä ja maailmasta.[124] Filosofisuus tai aatteellisuus ei suinkaan ole kaikkien kirjailijoiden keskeisin vahvuus, eikä sen tarvitsekaan olla.[125]

Tässä luvussa luonnostellun filosofis-aatehistoriallisen Leino-luennan puolustuksesta huolimatta on paikallaan lopuksi korostaa, ettei kirjallisuuden tai yleisemmin taiteen tehtävänä ole minkään erityisten taiteen ulkopuolelta asettuvien aatteiden, edes valistuksen, sivistyksen, demokratian tai ihmisoikeuksien, edistäminen. Taiteen tehtävä määrittyy vain taiteen omasta näkökulmasta. Eksistentialismi ja valistus – tai muut aatteet – ovat taiteessa merkityksellisiä nimenomaan taiteellisesti tulkittuina ja käsiteltyinä. Mutta suorittaessaan omaa pysyvää, luovuttamatonta tehtäväänsä, vastatessaan elämän ja ihmisen ongelmiin taiteen sisäisin keinoin, laulaessaan ”ihmisen, aattehen, hengen ankara[a] laulu[a]”, runous tai muu taide voi päätyä puolustamaan – tai kritisoimaan – filosofisia aatteita, kuten eksistentialismia, valistusta tai antiteodikeaa, ja näin myös omalta osaltaan työstämään jatkuvasti problemaattista suhdettamme toisiin ihmisiin ja erilaisiin toiseuksiin. Niin aatteellisuudessaan kuin mahdollisessa estetistisessä aatteettomuudessaankin taide on aina inhimillisenä käytäntönä riip-

124 Saarikosken tuotantoa tarkastelee kuitenkin uskonnonfilosofisten kysymysten ja etenkin uskonnollisen kielen kannalta erittäin kiinnostavasti Köykkä 2017.

125 Mutta esimerkiksi Linnan tuotannon äärellä se on luonteva tulokulma, ja siksi Linnan tuotannon ymmärtämisen kannalta keskeiseksi tulkinnalliseksi lähtökohdaksi voidaan ehdottaa antiteodikeaa (ks. Kivistö & Pihlström 2016 sekä luku ”Kuoliko Koskela turhaan? Kärsivä ja kuolevainen toinen Väinö Linnan romaaneissa”) eli toisten ihmisten kärsimyksen selittämään ja oikeuttamaan pyrkivien teodikeoiden torjuntaa. (Huomattakoon, että Leinon teksteissä puolestaan esiintyy joskus taipumusta teodikea-ajatteluun: mielettömältä vaikuttava kärsimys merkityksellistyy ainakin joissakin runoissa eräänlaisena sielullisena kasvuna. Toisaalta antiteodikeasta ponnistava lukija voi, jos hän on Leinon suhteen hyväntahtoinen, pohtia tässäkin ironisia tulkintavaihtoehtoja.)

https://doi.org/10.21435/tl.272

pumattoman moraalisen arvioinnin kohteena; etiikkaa ja estetiikkaa ei lopulta voida jyrkästi erottaa toisistaan. Siksi se, että merkittävää runoilijaa tai muuta taiteilijaa voidaan kiinnostavasti tulkita filosofisesti ja aatehistoriallisesti, ei lainkaan vähennä hänen taiteensa taiteellista arvoa – päinvastoin.

https://doi.org/10.21435/tl.272

https://doi.org/10.21435/tl.272

Osa II
– Toisen kuolevaisuus ja kriittinen etäisyys

https://doi.org/10.21435/tl.272

https://doi.org/10.21435/tl.272

Hirviön toiseus – *Draculan*, kummitusten ja ihmissyöjien filosofiaa

Todellisuudesta puhuminen ei koskaan ole filosofisesti ongelmatonta, mutta kirjallisuuden ja taiteen yhteydessä tämän käsitteen pulmat ovat aivan erityisiä. Kaunokirjalliset teokset kuvaavat yleensä kuviteltuja – siis epätodellisia, ei-olemassaolevia – henkilöitä ja tapahtumia, mutta silti niillä näyttäisi olevan jotakin sanottavaa myös todellisesta maailmasta. Yksi tämän luvun kysymyksistä koskeekin kirjallisen teoksen suhdetta sen ulkopuoliseen todellisuuteen, joka aina edustaa teoksen maailmaan nähden eräänlaista toiseutta. Voiko esimerkiksi fiktiivisistä henkilöistä ja tapahtumista kertova romaani todella sanoa meille jotakin maailmasta, välittää tietoa ja näyttää tai kuvata jotakin? Voiko se kenties avata meidät näkemään jotakin suhteestamme todellisiin toiseuksiin? Erityisen painavasti tällaiset kysymykset asettuvat, kun kirjallisuuden kuvaamat toiset ovat epäinhimillisiä, vaikkapa hirviöitä.

On luontevaa ajatella, että fiktiivisetkin teokset voivat symbolisin keinoin viitata ei-fiktiiviseen todellisuuteen ja näin tarkastella erityisesti inhimillisesti merkitseviä elämän ongelmia, etenkin moraalisia ongelmia. Tätä ajatusta ja samalla toiseuden kaunokirjallista käsittelyä erityisesti voidaan kiinnostavasti valaista esimerkiksi goottilaisen kauhutaiteen pohjalta. Tämän luvun painopiste onkin Bram Stokerin myöhäisgotiikkaa edustavassa kuuluisassa vampyyriromaanissa *Dracula* (1897), mutta muitakin hirviöhahmoja nostetaan esiin, hirviömäisimpinä ehkä ihmiset itse (ks. myös luku ”Jumalan hiljaisuus – Primo Levi, holokausti ja toisen kärsimys”).

Luvun päämäärät ovat olennaisesti filosofisia eivätkä lisää mitään varsinaisesti uutta Stoker-tutkimukseen tai yleisemmin gotiikan tutkimukseen. Goottilainen romaani lajityyppinä ja laajemmin kau-

https://doi.org/10.21435/tl.272

hufiktio tarjoavat kuitenkin tärkeän näkökulman taiteen, todellisuuden ja toiseuden suhteisiin. Tietynlaisesta epärealistisuudestaan ja romanttisuudestaan huolimatta genren teokset näyttävät meille jotakin todellisesta maailmasta ja todellisista toiseuksista. Ne pohtivat inhimillisen maailmassa olemisen ulottuvuuksia ja sitä, miten me ihmiset kohtaamme toiseuden. Näin niissä korostuu taiteen ja kirjallisuuden kyky kuvata ja problematisoida todellisuutta itseään ja meitä sen jäsentäjinä.

Kirjallisuus, tieto ja todellisuus

Aloitettakoon muutamilla yleisluontoisilla taide- ja kirjallisuudenfilosofisilla huomautuksilla, joista siirrytään kuitenkin nopeasti kauhun ja hirviöiden kautta avautuviin toiseusanalyyseihin.

Viime vuosisadan analyyttistä taidefilosofiaa leimasi estetistinen käsitys taideteoksen autonomisuudesta ja hyödyttömyydestä. Esimerkiksi Yrjö Sepänmaan (1986, 4; 1989, 289) mukaan taideteoksella ei ole muuta varsinaista tehtävää kuin ”kriittisen tarkastelun kohteena oleminen”, ja siksi taiteen ”käyttösääntöihin” ja teosten tulkintaan kuuluu olennaisesti ”teoksen irrottaminen välittömästä taustastaan”. Suuret taideteokset ovat ikään kuin liian arvokkaita, jotta voisimme ajatella niillä olevan mitään välitöntä, ihmiselämään suoraan liittyvää merkitystä. Tällainen ajattelutapa rohkaisee keskittymään erityisesti teoksen muotoon, kirjallisuuden tapauksessa tekstin immanentteihin piirteisiin.

Kuten Nicholas Wolterstorff (1993) toteaa, samantapaiset teemat näyttäytyvät myös romantiikan taideteorioissa. Wolterstorffin mukaan taideteokset ovat kuitenkin ”kaikkein hyödyllisimpiä asioita, joita meillä ihmisillä on” (mt., 288). Tässä hänen voidaan arvella osuvan oikeaan: estetistinen taidefilosofia on hyvin yksipuolista jättäessään huomiotta sen arvon, joka taideteoksilla on ihmisen ja hänen elinympäristönsä – maailmansa – välisen vuorovaikutuksen jäsentämisessä. Suhteemme maailmaan ylipäänsä olisi kovin erilainen ilman kaunokirjallisuutta ja muuta taidetta. Taiteen käytännöllistä arvoa korostavan ajattelun, jota voitaneen John Deweyn estetiikasta ammentavia taidefilosofeja seuraten kutsua laajassa mielessä pragmatistisek-

https://doi.org/10.21435/tl.272

si,[126] ei kuitenkaan pidä johtaa sellaiseen instrumentalismiin, jossa taiteelle myönnettäisiin vain välinearvo. Inhimilliset käytäntömme, kuten tiede ja taide, voivat suuntautua myös kohti itsessään (ei-välineellisesti) arvokkaita päämääriä, kuten elämän ja maailman syvempää ymmärtämistä. Jos taideteokset kuitenkin olisivat *yksinomaan* kriittisen esteettisen tarkastelun kohteita – eli jos ne eivät saisi tai voisi olla mitään muuta – taide jäisi elämälle kovin vieraaksi. Taide voi auttaa meitä suunnistautumaan loputtoman ongelmallisessa maailmassa, avartaa näkemyksiämme toisten ihmisten (ja kenties myös ei-inhimillisten olentojen) perspektiiveistä todellisuuteen. Tällaista kokemuspiiriämme laajentavaa ja syventävää taidetta tarvitsemme elääksemme paremmin yhdessä toisten kanssa, vaikkei taiteen tehtävä toisaalta myöskään tyhjene tähän elämämme rikastamisen ja vastuullistamisen pyrkimykseen.

Palvellakseen pragmaattisia päämääriämme maailmassa toimimisessa fiktiivistenkin taideteosten on voitava viitata todellisuuteen eli representoida itsensä ulkopuolella olevaa maailmaa. ”Me luomme fiktiota ja olemme kiinnostuneita siitä, koska olemme kiinnostuneita ihmisistä”, muistuttaa David Novitz (1987, 199), jonka mukaan kirjallisuus voi tarjota meille jopa tietoa todellisuudesta – ei tosin ensisijaisesti propositionaalista vaan pikemminkin ”käytännöllistä” tai ”empaattista” eli toisten kanssa yhdessä elämisen taitoihin, arvoihin ja asenteisiin liittyvää tietoa.[127] Suomalaisessa keskustelussa Markus Lammenranta (1989a, 1989b) on puolestaan korostanut, että kirjalli-

126 Pragmatistisesta totuuskäsityksestä ks. luku ”Humanistinen sivistys ja kriittinen etäisyys – totuus, vapaus ja toiseuden kunnioittaminen”; vrt. myös Pihlström 2021a. Pragmatistinen estetiikka on vaikuttanut Suomessa etenkin Richard Shustermanin tuotannon saaman laajan huomion myötä (ks. esim. Shusterman 1997 [1992]). Ajanmukaisen ja huolellisen katsauksen pragmatistiseen estetiikkaan ja erityisesti deweylaiseen estetiikkaan esittää Puolakka 2021. Myös Deweyn esteettinen pääteos *Taide kokemuksena* on suomennettu (Dewey 2010 [1934]).

127 Vrt. myös esim. Putnam 1978. Kirjallisuudenfilosofisessa keskustelussa ajatusta kirjallisuuden kyvystä vahvistaa empatiaa on painottanut erityisesti Martha Nussbaum (esim. 1990). Tämän ajatuksen ylikorostamisen kritiikistä vrt. kuitenkin Kivistö & Pihlström 2018; Pihlström & Kivistö 2022; ks. myös luku ”Humanistinen sivistys ja kriittinen etäisyys – totuus, vapaus ja toiseuden kunnioittaminen” sekä tämän luvun loppuhuomiot.

https://doi.org/10.21435/tl.272

suus sisältää tietoa maailmasta ja että tiedollinen funktio on peräti ratkaiseva kirjallisuuden arvottamisessa, koska tieto on hetkellistä esteettistä kokemusta arvokkaampaa.[128]

Vaikka tietoa ei tarvitse asettaa esteettistä kokemusta korkeammalle sijalle taiteen arvottamisessa, on joka tapauksessa hyviä perusteita hylätä estetistinen oletus jyrkästä kuilusta taiteen ja todellisuuden välillä. Ellei etenkin kirjallisuuden keskeisenä tehtävänä pidettäisi jonkinlaista *totuudellisuutta*, pyrkimystä maailman syvälliseen – useimmiten fiktion muodossa esitettyyn symboliseen – kuvaukseen ja arviointiin, olisi oikeastaan kovin vaikeaa edes ymmärtää monien kirjailijoiden taiteellista työtä. Ja vaikkei pidettäisi perusteltuna suoraviivaisesti väittää esimerkiksi kirjallisuuden tuottavan tietoa, ainakaan maailmaa koskevien tosien ja hyvin perusteltujen väitelauseiden merkityksessä, kirjallisuutta voidaan pitää relevanttina ja jopa välttämättömänä etenkin moraalisen tiedon hankinnassa.[129] Pysyäkseen moraalisesti relevanttina toimintana taidetta ei voida estetistisesti kiskaista irti ihmisen eettisestä elämänpiiristä kuviteltuun korkeampaan sfääriin, jota käytännön elämän pulmat eivät vaivaa. Toisaalta tästä ei seuraa, että hyvän taiteen tulisi tai että se edes voisi olla moralistista tai moraalista toimintaamme suoraan normatiivisesti ohjaavaa. Se käsittelee moraalia ja elämää nimenomaan *taiteena* (vrt. myös luvut ”Eksistentialismin ja valistusaatteen kamppailu – filosofisia huomioita Eino Leinosta toiseuden ja sivistyksen runoilijana” sekä ”Kuoliko Koskela turhaan? Kärsivä ja kuolevainen toinen Väinö Linnan romaaneissa”).

Eettisten ongelmien kuvaaminen edellyttää erilaisten vaihtoehtoisten toimintatapojen, ihmiselle avoimien mahdollisuuksien, tarkastelua. Tätä voidaan pitää erityisesti toiseuteen fokusoivana hankkeena, joka on liki kaiken taiteen ja kirjallisuuden ytimessä. Milan Kunderan

---

128 Tässä ei tarvitse ottaa tarkkaa kantaa filosofiseen ikuisuuskysymykseen siitä, mitä tieto on. Lammenrannan omat ajatukset tästä kysymyksestä perustuvat hänen naturalistiseen lähestymistapaansa (ks. esim. Lammenranta 1993).

129 Tämä toki edellyttää näkemystä, jonka mukaan meillä ylipäänsä voi olla moraalista tietoa, olipa se taiteen ja kirjallisuuden kautta tai jollakin muulla tavalla hankittua. Tässä teoksessa emme pyri ratkaisemaan esimerkiksi moraalirealismin ongelmaa.

https://doi.org/10.21435/tl.272

mukaan kaunokirjallisuuden, erityisesti romaanin, tehtävänä onkin *inhimillisten mahdollisuuksien* osoittaminen. Romaanikirjailija pyrkii ymmärtämään ihmisen ”eksistentiaalista ydinproblematiikkaa” ja esittelee inhimillisiä mahdollisuuksia erilaisten ”toisten” eli kuvitteellisten, ”kokeellisten” minuuksien, romaanihenkilöiden, kautta (ks. Kundera 1987, 37–41). Kirjailija ei tietenkään ole historioitsija eikä jäljittele aktuaalista maailmaa tai historiallista todellisuutta; hän on Kunderan sanoin ”olemisen löytöretkeilijä” (mt., 51). Esimerkiksi ”Kafkan maailmaksi” kutsuttu meidän maailmaamme nähden kovin toisenlainen todellisuus on vieras ja vääristynyt mutta silti ”inhimillisen maailman *äärimmäinen ja toteutumaton mahdollisuus*” (mt., 49–50; alkuperäinen kursivointi). Kundera kirjoittaa:

> Historioitsija kertoo teille tapahtuneista asioista. Sen sijaan Raskolnikovin rikosta ei todellisuudessa ole tapahtunut. Romaani ei tutki todellisuutta vaan olemista. Eikä oleminen muodostu tapahtuneista asioista; oleminen on inhimillisten mahdollisuuksien kenttä johon kuuluu kaikki se mihin ihminen pystyy ja mitä hänestä voi tulla. Romaanikirjailijat piirtävät *olemisen karttaa* keksimällä uusia inhimillisiä mahdollisuuksia. – – [O]leminen on maailmassa-olemista. On siis ymmärrettävä henkilöhahmo ja maailma *mahdollisuuksina*. (Mt., 49.)

Vaikka antiikin taidefilosofian ajatuksiin taiteesta todellisuuden jäljittelynä, *mimesiksenä*, ei liene paluuta – siitäkään syystä, ettei tämä käsite nykykäsityksen mukaan tarkoita vain jäljittelyä vaan myös maailman rakentamista – taiteen ja todellisuuden suhde voidaan ymmärtää aidosti kuvaavana ja esittävänä eli representationaalisena, jos Kunderan tapaan teosten katsotaan reflektoivan ihmisen maailmassa-olemista eli hänen tilaansa ja mahdollisuuksiaan. Tällaisesta näkemyksestä on hyvin kaukana ajatus taiteesta tai kirjallisuudesta pelkkänä aktuaalisen maailman jäljittelynä tai todelliselta vaikuttavan illuusion luojana. Kyse on *realismista* sanan erittäin laajassa mielessä: taide voi tutkia inhimillistä todellisuutta kuvaamalla monia sellaisia asioita, jotka voisivat olla aivan toisin kuin ne meidän maailmassamme kontingentisti ovat.[130]

---

130 Kuten mahdollisten maailmojen semantiikastaan kuuluisalla Jaakko Hin-

https://doi.org/10.21435/tl.272

Kauhu, vieraus ja maailman käsittämättömyys: Stokerin *Dracula*

Jopa kauhutaide – goottilainen kauhuromantiikka ja sen myöhemmät perilliset niin kirjallisuudessa kuin muissakin taidemuodoissa – voidaan tästä näkökulmasta ymmärtää realistiseksi, vaikka tavallisesti gotiikkaa luonnollisesti pidetään romantiikan alalajina tai sukulaisgenrenä, tyyliltään perin realisminvastaisena (ks. esim. Savolainen 1992, 14). Epäselviä ja monimielisiä goottilaiseen perinteeseen kuuluvia teoksia luonnehtivat muun muassa epistemologinen epävarmuus sekä pitkälle kehitetty psykologinen ja filosofinen problemaattisuus (mt., 20). Tällaista sofistikoitunutta goottilaista kirjallisuutta edustaa myös tässä analyysiesimerkkinä käytettävä Bram Stokerin *Dracula* (1897), jonka näkökulma toiseuteen on filosofisesti erityisen kiinnostava.[131] Ei olekaan yllättävää, että vampyyrit ja muut ”elävät kuolleet”

---

tikalla oli tapana sanoa, se, joka tuntee vain aktuaalisen maailman, tietää siitä hyvin vähän. Hintikan omaperäinen tapa pohtia kaunokirjallista realismia käy hyvin esiin hänen Bloomsburyn ryhmän ja ”välittömän kokemuksen” kuvaamisen analyyseistään; ks. esim. esseitä teoksessa Hintikka 2001.

131 Teoksen juonen selostaminen tuskin on tarpeen – se lienee lukijalle tuttu ainakin monien elokuvaversioiden pohjalta. Näistä arvostetuin ja myös alkuteokselle uskollisin on Francis Ford Coppolan melodramaattinen rakkaustarina *Bram Stoker's Dracula* (1992). Vampyyrimyyteistä sekä niiden käytöstä kirjallisuudessa ja muussa taiteessa ks. esim. Hänninen & Latvanen 1992, luku 1; Laine 1992; Botting 1996, luku 7; sekä etenkin Asma 2009. *Draculasta* ja Draculan hahmosta erityisesti ks. esim. Rogers 2009 [2000]; Senf 2020. *Draculaa* on tulkittu lukemattomin tavoin, muun muassa (itsestäänselvästi) freudilaisista mutta myös esimerkiksi marxilaisista (luokkataistelua korostavista) näkökulmista sekä tietenkin myyttikriittisesti vampyyrimyyttien traditiota hyödyntäen (vrt. Rogers 2009 [2000], 10). Draculan hahmon moniulotteisuudesta kertoo jotakin se, että on olemassa jopa alan tutkimuksen vertaisarvioitu aikakauslehti *Journal of Dracula Studies* (ks. https://research.library.kutztown.edu/dracula-studies/). (Lienee turhaa korostaa, ettei mikään tässä luvussa vampyyreistä sanottu merkitse, että olisi vähäisintäkään perustetta kuvitella Draculan kaltaisten fiktiivisten olentojen olevan aktuaalisesti olemassa. Vaikka pohdimme kirjallisuuden ja todellisuuden suhdetta, kysymyksemme koskee ainoastaan fiktiivisen kirjallisuuden kykyä representoida todellista maailmaa sekä ihmisen tilaa ja mahdollisuuksia.)

https://doi.org/10.21435/tl.272

(*undead*) hirviöt ovat herättäneet myös laajaa filosofista kiinnostusta (ks. esim. Carroll 1990; Asma 2009; Khapaeva 2020).

Stokerin teoksen ja todellisen maailman suhteita pohdittaessa voidaan ensinnäkin kysyä, miksi kreivi Draculan kaltainen kuviteltu hirviö aiheuttaa (jos aiheuttaa) lukijassa tai elokuvan katsojassa kauhua. Mikä tekee Draculasta – ja *Draculasta* – kauhistuttavan? Millainen tunne sen aiheuttama kauhu on? Näiden kysymysten kautta luvussa myöhemmin esiin nousevat filosofiset pohdinnat saavat pohjustusta.

Noël Carroll pyrkii antamaan vastauksia tämäntapaisiin kysymyksiin tunnetussa ”taidekauhun” teoriassaan.[132] Kauhuteoksessa yleisön tai lukijan emotionaalinen reaktio on Carrollin (1993, 258) mukaan ainakin ideaalitilanteessa samansuuntainen kuin teoksen henkilöiden. Kun *Draculan* henkilöt kokevat kauhua, lukija kauhistuu heidän rinnallaan. Dracula on sekä heihin että meihin nähden radikaalisti toinen: paitsi fyysisesti uhkaava, vaarallinen ja pelottava, myös ”saastainen” ja likainen, inhottava olento (vrt. mt., 260). Tunnemme sekä kauhua että vastenmielisyyttä kohdatessamme hänet Stokerin teoksen sivuilla. Hän on siviilihahmossaankin, kuten Lontoon kadulla keskellä kirkasta päivää, eläimellinen ja pelottava, mutta toisaalta myös aisteihin vetoava: ”Hänen kasvonsa eivät olleet hauskannäköiset: ne olivat kovat, julmat ja aistilliset, ja hänen isot valkeat hampaansa, joiden valkoisuutta huulten tavaton punaisuus vain korosti, olivat terävät kuin eläimellä.” (Stoker 1992 [1897], 170 [197].)[133]

Carrollin näkemyksessä on olennaista, että tunnetilat yksilöidään niiden sisältämien tiedollisten elementtien perusteella; tunteisiin liittyy propositionaalisia uskomuksia niiden kohteiden ominaisuuksista.[134] Kauhutunteiden tapauksessa keskeisiä uskomuksia ovat juuri hirviön pitäminen uhkaavana ja epäpuhtaana (Carroll 1993, 261–

---

132 Viittaamme tässä lähinnä suomennettuun artikkeliin (Carroll 1993); laajempaa tarkastelua sisältyy teokseen Carroll 1990.

133 ”His face was not a good face; it was hard, and cruel, and sensual, and his big white teeth, that looked all the whiter because his lips were so red, were pointed like an animal’s.”

134 Tässä ei ole tarkoitus ottaa kantaa tunteiden filosofiaa koskeviin yleisempiin kysymyksiin. Oppineita historiallisia tarkasteluja tunteiden tiedollisesta roolista antiikin ja keskiajan filosofiassa löytyy esim. teoksesta Knuuttila 2004.

https://doi.org/10.21435/tl.272

262). Kauhun kannalta olennaisen saastaisuuden käsitteen Carroll määrittelee Mary Douglasin antropologisiin tutkimuksiin[135] nojautuen seuraavasti: ”– – *objekti* tai *olevainen* on saastainen, jos se on luokkien välissä, rikkoo luokkia vastaan, on epätäydellinen luokassaan tai muodoton” (mt., 263). Tässä mielessä kauhu taiteellisena ilmaisukeinona rinnastuu myös postmodernismin ajatuksiin käsiteja luokittelukehikkojemme ristiriitaisuuksista ja horjuvuuksista (mt., 268).

Saastainen olio on siis meille (kuten lukijalle tai elokuvan katsojalle, mutta myös esimerkiksi Stokerin teoksen ihmishahmoille) syvästi *toinen* eikä asetu tavanomaisen, totunnaisen ajattelumme rajaamiin kategorioihin. Esimerkiksi vampyyri ”elävänä kuolleena” rikkoo kaikille tutun elävän ja kuolleen välisen fundamentaalisen erottelun. Draculan luonnottomuus ja epäpuhtaus – eli hänen ”toiseutensa” – ilmenevät nimenomaan siinä, että ajattelumme ja kulttuurimme perustavia käsitteellisiä, episteemisiä ja metafyysisiä kategorioita rikkovana olentona Dracula on ”tiedollisesti uhkaava”. (Ks. mt., 265–267.) Hän on uhkaava eräänlaisessa radikaalissa monimuotoisuudessaan, polymorfiassaan: paitsi kuoleman ja elämän välissä hän on myös menneisyyden ja nykyisyyden, idän ja lännen, barbarian ja sivistyksen, järjettömyyden ja järjen, vieraan ja kotoisen välissä (Botting 1996, 150) – eräänlaisessa lokalisoitumattomassa ”ei-paikassa”.[136] Hänen uhkaavuutensa ja toiseutensa ovat näin olennaisesti jotakin tiedollista ja käsitteellistä. Carroll (1993, 266–267) väittääkin, että tieto on kauhutarinoiden keskeisin teema.[137] Vastaukseksi kysymykseen siitä, miksi fiktiivinen olento aiheuttaa kauhua, hän ehdottaa ”kauhun ajatteluteoriaansa”:

---

135 Ks. Douglasin klassikkoteosta (Douglas 2000 [1966]). Puhtauden ja likaisuuden filosofiasta ja aihepiiriin liittyvien filosofisten kysymyksenasettelujen historiasta laajemmin ks. Lagerspetz 2006 (kotoisuuden ja vierauden tai toiseuden suhteesta tässä yhteydessä erit. luku 12).

136 Draculan hahmon välitilamaisuudesta (”in-between-ness”) ks. myös esim. Rogers 2009 [2000], 12–15.

137 Carroll (1993, 266–267) jakaa kauhutarinoiden juonet kahteen pääluokkaan: löytö- ja etsijäjuoniin. *Dracula* edustaa lähinnä ensin mainittua, kun taas Mary Shelleyn varhaisempi kauhuklassikko *Frankenstein* (1818) edustaa jälkimmäistä.

https://doi.org/10.21435/tl.272

> [S]anoessamme kokevamme taidekauhua Draculan vuoksi tarkoitamme olevamme kauhuissamme Draculaa koskevan ajatuksen vuoksi. Mutta tämä mahdollista oliota koskeva ajatus ei pakota meitä uskomaan sen olemassaoloon. Tämän teorian mukaan taidekauhun kokemuksen saa aikaan ajatus Draculasta; ”ajatus” ei tässä tarkoita ajattelutapahtumaa vaan ajatuksen sisältöä, toisin sanoen että Dracula on hyvin uhkaava ja epäpuhdas olio, joka saattaisi olla olemassa ja tehdä mitä kauheimpia asioita. (Mt., 265.)

Draculan asema tietoon ja tiedollisiin käsityksiin vaikuttavana kauhuromaanina korostuu, jos hyväksytään edellä luonnosteltu laajempi pragmatismin sukuinen taidekäsitys, jonka mukaan todellisuussuhdettamme määrittävät tiedolliset kriteerit ja elementit ovat kaunokirjallisuudessa keskeisiä teosten tulkinnan ja arvottamisen kannalta. Tämä ajatus tarkentuu vielä tuonnempana.

Phyllis A. Rothin (1982, 124) psykoanalyyttisen tulkinnan mukaan *Dracula* kuvaa ”universaalia kauhua”, jota ihmismieli tuntee kohdatessaan omat seksuaaliset ja väkivaltaiset halunsa.[138] Jarkko Laineen mielestä taas on kiintoisaa, ettei *Dracula* ole kauhuromantiikan puhdaslinjainen edustaja, vaikka siinä onkin paljon goottilaisen romaanin aineksia, kuten vanha linna, hautausmaamiljöö, kuunvalo ja unissakävely. Myöhäisen gotiikan edustajana teos kytkeytyy kiinteästi (myös) arkitodellisuuteen ja aikansa teknistyvään länsimaiseen yhteiskuntaan; sen henkilöt käyttävät puhelimia, kirjoituskoneita ja lennättimiä. Tämä on Laineen (1992, 23) mukaan osoitus Stokerin omaperäisestä ”romanttisesta kauhurealismista”.[139] Samantapaista arkimaailman askareista nousevaa kauhua ovat kuvanneet monet myöhemmät kauhutarinoiden kirjoittajat, kuten bestseller-kirjailija Stephen King.

Tavalliseen arjen elämään eli junien, puhelinten ja tukahdutetun seksuaalisuuden maailmaan tunkeutuu kreivi Draculan myötä toiseus – ja samalla arjelle vieras, pelottava ja piilotettu elementti, veri. On

---

138 Rogers (2009 [2000], 15) katsoo Draculan myös eräänlaisessa androgyynisyydessään ennakoivan eräitä William Faulknerin romaanihahmoja.

139 *Draculan* goottilaisista elementeistä ks. myös Roth 1982, 106–111; Reed 1988; Botting 1996. Senf (2020) korostaa myös teknologian merkitystä *Draculassa*.

https://doi.org/10.21435/tl.272

varsin tavallista ajatella, että juuri vahva verisymboliikka tekee Stokerin romaanin ymmärrettäväksi ja mielenkiintoiseksi etenkin kristinuskon taustaa vasten. Veren kaksijakoinen rooli sekä *Draculassa* että Raamatussa on relevantti Carrollin edellä esitellyn kauhuteorian näkökulmasta. Näyttäytyessään sekä elämän että kuoleman symbolina myös veri (ja erityisesti veren imeminen ihmiskehosta) rikkoo normaalit käsitteelliset kategoriamme. Kaikessa luonnollisessa välttämättömyydessäänkin, kaiken elämän edellytyksenä, juuri veri – jota normaalisti emme näe – ilmenee likaisena, luonnottomana, väkivaltaisena, elämän ja kuoleman rajaa turmelevana. Stokerin romaanin uhreille veren menettäminen merkitsee kuolemanvaaraa (tai jopa kuolemaa), mutta teoksen sankaritar Mina Harker joutuu Draculan valtaan varsinaisesti vasta imiessään itse *tämän* verta; ihmisen ja hirviön ruumiinnesteiden vaihto Minan ja Draculan rakkauden aktissa on erityisen likaista ja kauhistuttavaa. Draculan oma patologinen himo vereen pitää hänet elävänä ruumiina, ja ilman verta hän palautuisi ruumiiden luonnolliseen kuolleena olemisen tilaan. Veren imeminen ja sen varassa eläminen ovat hänen hahmossaan ehkä kaikkein iljettävimpiä ja luonnottomimpia toiseuksia. Samalla juuri tämä toiseus tuodaan uhreihin itseensä, jotka tartunnan saatuaan muuttuvat itse vampyyreiksi.[140]

Dracula on siis epäpuhdas ja toinen sekä keskellä arkea että myyttisellä, arkkityyppisellä tavalla. Draculan hahmolle tyypillinen ristiriitaisuus on erityisen ilmeinen juuri verisymbolin yhteydessä. Kristittyjen Uusi testamentti opettaa, että Kristuksen sovitusveri on syntisen ihmisen ainoa pelastus; Draculalle ihmisveri taas merkitsee pelastusta inhimillisestä kuolevaisuudesta. Himon kohteena ja elävän kuolleen elämän jatkumisen edellytyksenä veri on yhtä kaksitahoinen ja ristiriitainen kuin Dracula itse.

Draculan kategorioita rikkova toiseus johdattaa takaisin filosofiseen pääkysymykseen siitä, kuinka kauhufiktio – tai fiktio ylipäänsä – kuvaa todellisuutta. Kauhutaiteen filosofinen perusongelma on tii-

---

140 Tämä vampirismin leviämistapa tarjoaa kiinnostavia mahdollisuuksia lukea *Draculaa* kulkutautien ja pandemioiden kontekstissa. Oman aikamme koronapandemian suhdetta toiseuteen käsittelemme luvussa ”Abstrakti toinen ja turvallinen etäisyys pandemian aikana”.

https://doi.org/10.21435/tl.272

vistettävissä vierauden, toiseuden, tuntemattomuuden, käsittämättömyyden ja kuvaamattomuuden kaltaisiin käsitteisiin, jonkin sellaisen (radikaalisti toisen, pahan, epäpuhtaan, järjenvastaisen) kohtaamiseen, mitä emme kykene – ainakaan vaivatta – näkemään inhimillisenä, sielullisena olentona.[141] Tavanomaiset, käytäntöihimme sisäänrakennetut maailman ymmärtämis- ja jäsentämistavat rikkoutuvat, kun joudumme vastakkain tällaisen todellisuuden kanssa, vaikka se onkin vain kuviteltua. Kauhutaide voi ylittää kaikenlaisia normaaliuden rajoja näyttäessään, millaista pahuuden kauhistuttavuus inhimillisestä maailmasta irrotettuna epäinhimillisyytenä voisi uskomattomimmillaan olla (vrt. esim. Airaksinen 1995, 1998). Fred Bottingin (1996, luku 1) mukaan gotiikkaa leimaavatkin liioittelu ja rajojen ylittäminen (*excess*, *transgression*).[142] Timo Airaksinen (1998) muistuttaa, että esimerkiksi H. P. Lovecraftin kauhutarinat ovat realistisia, kunnes tapahtuu jotakin selittämätöntä, joka osoittaa, ettei tutuksi ja turvalliseksi kuviteltu maailma olekaan sellainen, jollaisena sitä on pidetty, vaan syvästi toinen. Tällöin on ikään kuin ylitetty raja. Todellisuus vääristyy, ja etenkin luottamus tieteelliseen maailmankuvaan maailman rationaalisena jäsentäjänä romahtaa. Tämä on myös *Draculan* keskeisiä teemoja: modernissa, tieteen tulosten teknologiseen hyödyntämiseen nojaavassa Englannissa voikin (fiktion sisällä) yhtäkkiä esiintyä jotakin niin ei- tai esimodernia kuin vampyyri. Kun teoksen henkilöt joutuvat tunnustamaan tämän, heidän maailman kategorisointinsa hajoaa, ja samalla he joutuvat arvioimaan kaikki toimintamahdollisuutensa uudestaan kohdatessaan toiseuden oman maailmassa-olemisensa ytimessä.

---

141 Hirviö on tässä mielessä tyypillinen toiseuden tarkastelun viitekehys, hieman vastaavaan tapaan kuin esimerkiksi aiemmissa luvuissa käsitellyt barbaarit ja muukalaiset. Myös groteskin käsite kytkeytyy monin tavoin kauhutaiteen hirviöihin.

142 Rajan ja rajallisuuden teemasta inhimillisen subjektiuden ja maailmasuhteen sekä kuoleman ja kuolevaisuuden analyysissä ks. esim. Pihlström 2016.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Ihmissyöjähirviöiden monimuotoisuus: metafyysisiä mietteitä

Kuten edellä mainittiin, ihmisveren nauttiminen on Draculan inhottavimpia ja toiseuttavimpia ominaisuuksia. Ihmisen syömisen tai ihmisveren juomisen teema on tietenkin kauhufiktiossa laajemminkin esillä. Erityisen kiinnostavan näkökulman toiseuteen – ja erilaisten hirviöiden ilmentämiin erilaisiin toiseuksiin – tarjoaakin ihmissyöjähirviöiden tarkastelu. Nimenomaan ihmisten tai heidän ruumiinosiensa (mukaan lukien veren) syömisen voidaan ajatella olevan erityisen kammottava asia. Ihmisiä syövien hirviöiden (kuten vampyyrien, ihmissusien ja zombien) filosofinen relevanssi perustuu siihen, kuinka tällaisten olentojen kuvitteleminen haastaa – tai pakottaa – meidät tutkimaan omia kykyjämme tunnistaa ja tunnustaa erilaisia toiseuksia. Ihmisen redusoiminen pelkäksi syötäväksi ruoaksi on erityinen koetinkivi toiseuden ajattelemiselle. Samalla tämä teema johdattaa meidät tarkastelemaan sitä, miten taide ja kirjallisuus voivat pohtia ihmisen erityislaatuisuutta.[143]

Palataan siis vielä, tällä kertaa ihmissyönnin erityisteeman näkökulmasta, kysymykseen siitä, millä erityisillä, toisistaan poikkeavilla tavoilla erilaiset hirviöt voivat olla pelottavia tai kauhistuttavia. On tietenkin monenlaisia olioita, todellisia ja kuviteltuja, jotka voivat syödä ihmisiä. On paikallaan tehdä muutamia ilmeisiä erotteluja.

On ensinnäkin olemassa villejä petoeläimiä, kuten leijonat ja hait – tavallisia luonnoneliöitä, jotka elävät tieteellisesti tutkittavassa ja selitettävässä maailmassa – jotka joskus voivat syödä ihmisiä. Jättiläiskäärmeidenkin on ilmeisesti todettu hotkaisseen ihmisen kokonaisena. Tällaiset eläimet voivat olla kauhistuttavia, mutta ne tuskin ovat *metafyysisesti* pelottavia tai saastaisia missään edellä Draculan yhteydessä kuvatussa syvemmässä eksistentiaalisessa merkityksessä, ja luonnollisesti ihmiset ovat paljon suurempi uhka tällaisille potentiaalisesti ihmisiä syöville olennoille kuin ne ihmisille. Tunnemme

143 Tällä aihepiirillä on näin ollen ilmeistä merkitystä myös nykyisessä posthumanismikeskustelussa (ks. useita artikkeleja teoksessa Khapaeva 2020). Posthumanismista ja humanismista vrt. myös Pihlström 2021a.

https://doi.org/10.21435/tl.272

erinomaisesti tällaisten tavallisten eläinten biologian, eivätkä ne riko luonnonlakeja tai käsitteellisiä kategorioita. Toisaalta eräissä kuuluisissa kauhuelokuvissa eläinten selittämätön käyttäytyminen – johon voi liittyä ihmisuhreja – voi olla metafyysisemmänkin kauhun lähde: ajateltakoon vaikkapa Alfred Hitchcockin *Lintuja* (*The Birds*, 1963) tai Steven Spielbergin *Tappajahaita* (*Jaws*, 1975). Kun pohdimme suhdettamme eläimiin, arvioimme jälleen suhdettamme toiseuteen ja toiseuksiin ylipäänsä, mutta ne taiteessa kuvitellut ihmissyöjähirviöt, jotka erityisesti haastavat toiseussuhdettamme, eivät yleensä ole biologisesti todellisia eläimiä vaan jotakin oudompaa ja arvoituksellisempaa.

Voidaan toiseksi ajatella, että esimerkiksi alienit (siis ulkoavaruudesta meitä uhkaavat tuntemattomat olennot) tai muut mahdollisesti todelliset ja sikäli täysin luonnolliset (siis ei-yliluonnolliset) vaikkakin luultavasti (sikäli kuin tiedämme) epätodelliset eli vain kuvitteelliset hirviöt voisivat syödä ihmisiä. *Alien*-elokuvasarjan inhottavat hirviöt eivät ole yliluonnollisia eivätkä siinä mielessä asetu minkään käsitteellisten tai metafyysisten kategorioiden väliin, kuten vampyyrien kaltaisilla yliluonnollisilla hirviöillä on tapana. Jos alieneja olisi, ne olisivat vain hieman erilaisia luonnollisia organismeja kuin ne, joita tähän mennessä olemme asuttamallamme planeetalla kohdanneet, ja on varsin hyvin mahdollista, että universumin jossakin kaukaisessa kolkassa on sellaisia tai vielä kauhistuttavampia hirviöitä, joiden kanssa emme onneksi joudu koskaan tekemisiin. *Alien*-elokuvien hirviöt eivät toki ainoastaan tapa ja syö ihmisiä vaan saattavat myös omalla – meidän näkökulmastamme inhottavalla – tavallaan hyödyntää ihmisiä lisääntymisessään ja siten jälleen tuoda toiseutta ihmiselon ytimeen saakka. Onkin melko helppoa kuvitella eksoottisia organismeja ja elämänmuotoja, jotka voivat välineellistää ihmiset oman hyvinvointinsa palvelukseen, äärimmillään ravinnoksi.

Vaikka alienit ovat suhteellisen tuoreen *science fictionin* hirviöitä, monenlaisia luonnollisia ihmissyöjäolioita on kuviteltu kautta historian antiikista asti. Tunnetuimpia sellaisia on Odysseusta ja hänen miehistöään vankina pitävä kyklooppi Polyfemos (joskin Odysseus miehineen on itse syyllinen vankeuteensa kyloopin luolassa tunkeuduttuaan sinne ryöstöretkelle). Hieman vähemmän tunnettu on Pliniuksen *Luonnonhistoriassaan* kuvaama mantikori (*manticorus*,

https://doi.org/10.21435/tl.272

ks. Asma 2009, 26–27, 33–34). Keskiaikaisista lähteistä[144] tunnetaan esimerkiksi helvettiä ”hirviömäisenä suuna” esittäviä käsikirjoituskuvituksia (mt., 71): helvettiin joutuvat tulevat ikään kuin syödyiksi. Noitavainojen historia puolestaan sisältää paljon tarinoita vastasyntyneiden sieppaamisesta, tappamisesta ja rituaalisesta syömisestä (mt., 112), ja samantapaisia kertomuksia ihmissusista esiintyy monissa kulttuureissa (ks. esim. mt., 115). Näin ollen on hahmotettavissa pitkä traditio, jossa on kuviteltu joko outoja luonnonolentoja tai yliluonnollisia olentoja, jotka voivat käyttää ihmisiä ravintonaan. Täsmällistä jakoa luonnollisen ja yliluonnollisen välillä on tässä vaikea tehdä – ja koko käsillä oleva tematiikka muistuttaakin jaon problemaattisuudesta – koska kaikki tämäntapaiset erottelut ovat väistämättä historiallisesti kontekstuaalisia. Käsityksemme siitä, millaiset olennot (jos ne olisivat todellisia) olisivat yliluonnollisia – luonnollisen sijasta – on riippuvainen siitä, mitä pidämme luonnollisena, ja tämä puolestaan on riippuvaista tieteellisestä maailmankuvastamme. Tieteellisessä maailmankäsityksessämme 2020-luvulla tuskin on paikkaa noidille tai kykloopeille, ja kovin harva pitäisi vakavana mahdollisuutena sitä, että tällaisia olentoja maailmasta löytyisi, mutta useimmat tieteellisesti asennoituneet henkilöt voinevat hyväksyä sen, että vaarallisia alieneita *voisi* olla olemassa (ja kuten sanottu, kenties *on* olemassa jossakin etäisessä galaksissa, joka jää tutkimattomaksi).

Kolmas ihmissyöjähirviöiden perusluokka on jo Draculan yhteydessä kohtaamamme yliluonnollisten elävien kuolleiden moninainen joukko. Tähän kuuluvat esimerkiksi zombit ja vampyyrit.[145] Nämä (mitä ilmeisimmin epätodelliset, vain kuvitellut) olennot ovat hirviöitä, jotka olivat alun perin ihmisiä ennen kuin tulivat siksi, mitä nyt ovat – eli ihmissyöjiksi ja ihmisveren juojiksi, jotka haastavat juuri niitä kategorioita ja luokitteluja, joiden pohjalta maailma on meille

144 Tuore kotimainen perusteos keskiaikaisista hirviöhahmoista yleisemmin on Tamminen 2021.

145 ”Elävän kuolleen” (*undead*) käsitteestä laajemmin ks. Greene & Silem Mohammed 2006. Tiettävästi Bram Stoker harkitsi alun perin romaanilleen otsikkoa *The Dead Undead*, ja vielä vähän ennen julkaisua käsikirjoituksen otsikko oli *The Undead* (Rogers 2009 [2000], 12). *Draculasta* ihmissyönnin ja yleisemmin syömisen näkökulmasta ks. Senf 2020.

https://doi.org/10.21435/tl.272

(jossain määrin) tuttu ja ymmärrettävä. Elävät kuolleet ovat olennaisesti kerran eläneitä olentoja, jotka aikanaan olivat ihmisiä, kunnes kuolivat ja palasivat outoon olemisen tapaansa jossakin elämän ja kuoleman välitilassa. Juuri heidän välitilamaisuutensa, kuten edellä todettiin, johtaa eräänlaiseen metafyysiseen kauhuun, kuten Carrollin (1990, 1993) teoria painottaa. Carrollin korostama käsitteellinen epäpuhtaus on näiden olentojen olennainen piirre.[146]

Siinä missä tällaisten epäpuhtaiden hirviöiden paradigmatapaukset ovat zombeja ja vampyyrejä, ei voitane sanoa, että aineettomat kummitukset yleensä söisivät ihmisiä (vrt. Khapaeva 2017, 108); vain aineellisten elävien kuolleiden voidaan ylipäänsä ajatella tarvitsevan ravintoa. Toisaalta J. K. Rowlingin suosituissa *Harry Potter* -kirjoissa ja niihin perustuvissa elokuvissa esiintyy (osana erittäin rikasta outojen olentojen kuvastoa) kauhistuttavia ”ankeuttajia” (*dementors*), jotka tuhoavat ihmisuhrinsa imemällä heidän sielunsa sen sijaan, että söisivät heidän ruumiinsa. Tämä niin sanottu ankeuttajan suudelma on uhrille kuolemaa pahempi kohtalo. Toisaalta vaikka ankeuttajat hyökkäävät uhriensa sielujen eivätkä heidän ruumiinsa kimppuun, ne ovat aineellisia olentoja, joten jossakin epätavallisessa merkityksessä myös imetyn sielun pitänee olla aineellinen.[147]

On mahdollista argumentoida (vrt. Pihlström 2009, 2020c), että aidosti aineettomien kummitusten tulisi filosofisin perustein katsoa olevan ei ainoastaan epätodellisia tai fiktiivisiä (kuten vampyyrien ja zombien) vaan *metafyysisesti mahdottomia*. Tällainen argumentti voi perustua ajatukseen siitä, että toimijuuden mahdollisuuden välttämätön, konstitutiivinen ehto on kyky aineelliseen vuorovaikutukseen todellisuuden kanssa, vähintäänkin tilalliseen orientaatioon. Koska kummitukset ovat (määritelmällisesti) aineettomia, niillä ei voi olla tällaista kykyä. Sikäli kuin kummitusten ajatellaan kuitenkin kykenevän liikkumaan tilassa ja puuttumaan ihmisten elämään, esimerkiksi

146 Carroll (1990, luku 2) muistuttaa myös, että tällaisten olentojen perusteellinen filosofinen analyysi edellyttää sofistikoitunutta teoriaa fiktiosta ja fiktiivisistä olioista (johon ei tässä ole mahdollisuutta puuttua).

147 Hieman anomalinen aineellista ruokaa ahmiva hirviö – vihreä ektoplasmakummitus syömässä makkaroita – esiintyy 1980-luvun suosikkielokuvassa *Ghostbusters*.

https://doi.org/10.21435/tl.272

kommunikoimaan, kummituksen käsitettä voidaan pitää ristiriitaisena: kyse olisi erityislaatuisesta toimijasta, joka rikkoisi toimijuuden mahdollisuuden välttämättömiä ehtoja vastaan.

Kummitusten erona vampyyreihin ja zombeihin verrattuna olisi siis näin jäsennettynä nimenomaan se, että jälkimmäiset ovat aineellisia. Osin kyse on toki terminologiasta: voidaan sanoa, että tiukassa mielessä kummitukset ovat ruumiittomia ja aineettomia, vaikka laajassa mielessä kaikenlaiset elävät kuolleet, niin aineelliset kuin aineettomatkin, ovat kummituksia. Relevantti ero perustuu joka tapauksessa siihen, että vampyyrit, ihmissudet ja zombit voivat integroida kummallisiin kuolemanjälkeisiin kehoihinsa (kristillisen ylösnousemusruumiin makaabereihin vääristymiin) uutta ainetta nauttimalla tappamiensa ihmisten (tai eläinten) lihaa ja verta (niin ikään makaaberissa kristillisen ehtoollisen profanoinnissa). Ei ole selvää, että kummitukset aidosti aineettomina voisivat näin tehdä.

Samasta syystä on epäselvää, missä mielessä kummitukset voisivat olla *persoonia* (henkilöitä). Kreivi Dracula on kiistatta persoona; toisaalta zombeilla ei (tavallisesti) ajatella olevan mentaalista toimintaa, vaan ne ovat sieluttomia eli pelkkiä eläviä ruumiita, vaikka ovat joskus olleet persoonia.[148] Kummitus on tässä suhteessa kiinnostavalla tavalla ongelmallinen olento. Kummitustarinoissa ja populaarikulttuurissa kummituksia yleensä ajatellaan persoonina: kerran elänyt ja (usein epäselvissä olosuhteissa) kuollut henkilö ei saa rauhaa ja palaa kummittelemaan, joten kummitus on aina joku erityinen henkilö – ja myös toimija, joka kykenee astumaan seinän läpi, koskettamaan esineitä ja ihmisiä. Mutta jos kummitus voi tehdä tuon kaiken, miksei se voisi myös syödä ihmisiä?

Vaikka kummitukset ovat aina olleet gotiikassa suosittuja, ne ovat ehkä menettäneet suosiotaan nykygotiikassa, joka genren klassisista edustajista poiketen usein omaksuu elävien kuolleiden, kuten vampyyrien tai zombien, oman näkökulman kerrottuihin tapahtumiin

148 Nykyisessä kauhufiktiossa esiintyy tietenkin hyvin monenlaisia versioita näistä erilaisista hirviöistä, ja kaikenlaisia traditionaalisia kategorioita uudistetaan. Tässä esitettävät filosofiset huomiot koskevat vain vampyyrien, zombien ja kummitusten (ja vastaavien olentojen) paradigmaattisia tapauksia.

https://doi.org/10.21435/tl.272

(ks. Khapaeva 2017, 105–110). Toisin kuin esimerkiksi zombeilla, perinteisillä kummituksilla on yleensä ollut jokin moraalinen funktio, esimerkiksi eletyssä elämässä kärsityn epäoikeudenmukaisuuden korjaaminen tai hyvittäminen. Siksi klassinen kummitus, pelottavuudestaan huolimatta, ei myöskään ole haastanut ihmisen erityislaatuisuutta samaan tapaan kuin nykyisen gotiikan hirviöt.[149]

Kummitukset ovat meille toisia kuitenkin jossakin sellaisessa merkityksessä, jossa esimerkiksi vampyyrit *eivät* ole. Tämä seuraa edellä esitetystä toimijuuden ehtoihin perustuvasta tarkastelusta. Filosofiassa on esitetty vakuuttavia argumentteja sen puolesta, että täysin aineeton toiminta olisi käsittämätöntä tai ainakin meille oman toimijuutemme näkökulmasta käsittämätöntä: emme pysty mieltämään omaa toimijuuttamme meille tutun inhimillisen elämänmuodon sisältä käsin edes mahdollisesti aineettomaksi.[150] Tätä ajatusta edelleen kehitellen voitaisiin koettaa perustella ei-ruumiillisten persoonien mahdottomuutta. Jos (potentiaalinen) toimijuus on persoonuuden välttämätön ehto ja jos ruumiittoman toimijuuden mahdottomuutta korostava argumentti on uskottava, persoonat ovat välttämättä ruumiillisia. Jos taas kummitukset tosiaan ovat aineettomia mutta persoonuutensa kuolemansa jälkeen säilyttäneitä olentoja, ne olisivat tämän argumentin nojalla mahdottomia, siis välttämättä (eikä vain kontingentisti) ei-olemassaolevia. Ne eivät voisi olla olemassa sen enempää kuin voisi olla olemassa esimerkiksi aineellisia kappaleita,

149 Dina Khapaevan tutkimukset nykyisestä ”kuoleman kulttuurista” ovat tässä erittäin relevantteja. Ks. Khapaeva 2017, erityisesti luku 3. Ks. myös kirjoituksia teoksessa Khapaeva 2020.

150 Tähän tapaan on argumentoinut esimerkiksi Charles Taylor (1995 [1979]). Hän hyödyntää Immanuel Kantin filosofiasta tuttua transsendentaaliargumentaatiota, mutta astuu askeleen pidemmälle kuin Kant itse tunnetussa kritiikissään kuolematonta sielua koskevan tiedon mahdollisuutta vastaan. Siinä missä Kant katsoi, ettei aineettomasta sielusta voida tietää mitään, Taylor (seuraten fenomenologian perinnettä, erityisesti Martin Heideggerin ja Maurice Merleau-Pontyn ideoita) esittää, ettei voi olla aineetonta toimijuutta. Pystymme tekemään oman toimijuutemme käsitettäväksi vain mieltämällä sen ja itsemme ruumiillisiksi olioiksi. Tällaisen argumentin pohjalta voitaisiin siis ajatella, että vampyyrit ja zombit ovat metafyysisesti mahdollisia, vaikkakin epätodellisia, mutta kummitukset mahdottomia. (Ks. myös Pihlström 2016.)

https://doi.org/10.21435/tl.272

joilla ei ole tilallista ulottuvuutta tai jotka eivät ole minkään värisiä. Vaikka on siis lukemattomia mahdollisia maailmoja, joissa seikkailee vampyyreja, missään niistä ei tämän tarkastelun pohjalta olisi kummituksia. Tästä huolimatta kummitukset lienevät *loogisesti* mahdollisia (ristiriidattomia), vaikka ne siis eivät olisi metafyysisesti mahdollisia. Sikäli kuin näin on, fiktiivisessä kirjallisuudessa ja taiteessa esiintyvät yritykset kuvitella kummituksia ovat yrityksiä kuvitella jotakin metafyysisesti mahdotonta eli kuvitelmia loogisesti mahdollisista mutta metafyysisesti mahdottomista maailmoista.

Tällainen argumentti ei ehkä osoita aineettomien toimijoiden mahdottomuutta objektiivisesti, kolmannen persoonan näkökulmasta, mutta se voi silti toimia subjektiivisesti, ensimmäisen persoonan näkökulmasta, ja näin vakuuttavasti osoittaa, ettemme pysty koherentisti käsittämään aitona mahdollisuutena sitä, että olisimme itse kummituksia tai muita ruumiittomia toimijoita (vaikka voisimme jotenkin – vaivoin – käsittää voivamme muuttua vampyyriksi tai ihmissudeksi). Toimijan omasta näkökulmasta, jonka hän voi vain omaksua annettuna, hänen oma toimijuutensa on välttämättä aineeseen sidottua. Toisaalta moni ehkä väittäisi kykenevänsä kuvittelemaan itsensä kummittelemassa kuolemansa jälkeen – eräänlaisena omakohtaisena toiseutena. Jos edellä luonnosteltu argumentti on oikeansuuntainen, joko tämä on harha (eli emme todella pysty tällaiseen kuvitteluun, vaikka niin luulemme) tai sitten pelkkä kuviteltavuus on erotettava aidosta reaalisesta mahdollisuudesta. Kolmas vaihtoehto on ymmärtää kummitukset sittenkin jossakin oudossa mielessä materiaalisina, esimerkiksi ektoplasmasta tai muusta kuvitteellisesta ja tuntemattomasta aineesta muodostuneina.[151]

Kuvitellaan nyt (jos siihen kykenemme), että kohtaamme – fiktion kontekstissa, ei reaalimaailmassa – ihmislihaa syövän aineettoman

151 Tässä tapauksessa ihmissyöjäkummituksen pitäisi pystyä muuttamaan nauttimansa ihmisliha ektoplasmaksi. Kirjallisuudesta ei taida löytyä moniakaan esimerkkejä ihmisiä syövistä aineettomista kummituksista, mutta jos voi olla olemassa *Ghostbusters*-elokuvan kaltaisia makkaroita ahmivia ektoplasmahirviöitä, niin sellaisen voitaneen olettaa voivan syödä ihmisiäkin. (Huomattakoon myös, että on kauhuelokuvia, joissa pääteemana on kummituksen kykenemättömyys käsittää olevansa itse kummitus.)

https://doi.org/10.21435/tl.272

kummituksen. Osoittaako tällaisen olennon metafyysisen mahdottomuuden näyttävä vahva filosofinen argumentti, ettei tuo kuviteltu hirviö olekaan pelottava? Vai tuleeko siitä entistäkin pelottavampi, kun tajuamme, että se on paitsi vaarallinen myös *mahdoton*?[152] Vai onko sen kuviteltavuuskin sittenkin illusorista? Voitaisiinko sanoa, että kun hirviöt rikkovat luonnonlakien ohella koherentin käsitteellisen ajattelun lakeja, niiden kuviteltu (tosin vain suurella vaivalla kuviteltavissa oleva) olemassaolo olisi jopa pahempaa ja kauhistuttavampaa kuin käsitteellisiä lainalaisuuksia tottelevien hirviöiden? Persoonuuden kategorian instantiaatioiden tunnistaminen on tässä myös relevanttia. Tulisiko meidän pitää kauhistuttavampina niitä tapauksia, joissa persoonat (esimerkiksi vampyyrit) syövät ihmislihaa tai juovat ihmisverta, kuin niitä, joissa ei-persoonat (kuten mentaalisuutensa menettäneet zombit) tai peräti metafyysisesti mahdottomat ja siksi kategorisoimattomat ja käsittämättömät olennot (kuten aineettomuudestaan huolimatta ihmisiä uhkaavat kummitukset) tekevät niin – vai päinvastoin?[153]

Näiden pohdintojen myötä voidaan myös filosofisesti arvioida H. P. Lovecraftin sangen omaleimaista kauhufiktiota (ks. Airaksinen 1998). Lovecraftin kauhutarinoissa perimmäisin uhka on jotakin täysin kaoottista ja ei-kategorisoitavaa, jotakin, mitä emme enää kykene edes nimeämään emmekä kuvaamaan. Se ei ole vain epäpuhdasta tai epänormaalia vaan viime kädessä tyystin käsittämätöntä ja käsitteellistämätöntä.[154] Voidaan kysyä, olisiko aineettoman mutta aineettomuudestaan huolimatta aineellisia ihmisiä syövän kummituksen metafyysinen mahdottomuus sellainen epäkoherentti kuvitelma, joka

152 Tätä pohdintaa voitaisiin verrata Richard Rortyn (1989) Orwell-luennassaan esittämään huomioon siitä, että Orwellin *Nineteen Eighty-Four* -romaanin ydin on nimenomaan Orwellin kuvittelema O'Brienin hahmo, joka on "vaarallinen ja mahdollinen".

153 On hyvä muistaa, että Carrollin (1990, 27–29) mukaan on olennaista kauhulle, että Draculan kaltainen hirviö on mahdollinen. Kuten edellä todettiin, juuri *ajatus* Draculasta tekemässä sitä, mitä hän tekee (fiktion sisällä), on kauhistuttava. Ainakin Draculan on oltava ajateltavissa. Ks. myös mt., 219–220, viite 30 relevanteista mahdollisuuden käsitteistä.

154 Ks. myös Lovecraftin (2013 [1945]) omaa tarkastelua kauhugenrestä ja sen historiasta.

https://doi.org/10.21435/tl.272

olisi juuri tämän epäkoherenssinsa vuoksi jopa kauhistuttavampi kuin tavalliset kuvitelmat aineellisista yliluonnollisista ihmissyöjähirviöistä. Ei ole tarpeen ratkaista tätä kysymystä, mutta on Carrollin (1990, 1993) kauhuteorian mukaista tunnistaa tapauksia, joissa hirviön aiheuttama kauhu lisääntyy samalla, kun erilaisten kategorioiden rikkomiset moninkertaistuvat siirryttäessä pelkistä luonnollisista kategorioista käsitteellisiin välttämättömyyksiin. Perustavien modaalisten ja metafyysisten kategorioiden särkyminen olisi näin jopa kauhistuttavampaa kuin pelkkien luonnollisten tai tieteellisten ajattelukategorioittemme rikkominen. Toisaalta pelkkä logiikan lakien rikkominen ei sellaisenaan tunnu kauhistuttavalta: suurta suosiota tuskin saavuttaisi sellainen kauhuelokuva, jonka hirviönä seikkailisi pyöreä neliö.

Edellä luokiteltujen ihmissyöjähirviöiden – todelliset eläimet, luonnolliset mutta epätodelliset hirviöt, yliluonnolliset mutta metafyysisesti mahdolliset vaikkakin epätodelliset elävät kuolleet ja lopulta metafyysisesti mahdottomat tai epäkoherentit aineettomat toimijat – lisäksi on vielä erotettava ne fiktiiviset tai (*horribile dictu*) todelliset tapaukset, joissa *ihmiset* syövät toisia ihmisiä.[155] Kun normaali ihminen (joka siis ei ole esimerkiksi vampyyri tai zombi) syö toisen ihmisen lihaa, saatamme kauhistua tällaista toiseutta (ja toiseussuhdetta) tavalla, joka poikkeaa ratkaisevasti kaikkien kuviteltujen hirviöiden ihmissyöntipuuhien aiheuttamasta kauhistuksesta.

Banaali rasistinen klisee ihmissyönnistä lienee kannibaaliheimo jossakin kaukaisessa kolkassa pimeyden sydämessä. Tällaisia alkuasukasheimoja esiintyy esimerkiksi Edgar Rice Burroughsin *Tarzan*-kirjoissa ja niihin perustuvissa elokuvissa.[156] Tuoreempia ja vähemmän rasistisia kliseitä löytyy graafista väkivaltaa ja kannibalismia sisältävistä 1990-luvun ja 2000-luvun elokuvista; esimerkiksi Hannibal Lecter on kuuluisa kannibaalihahmo Jonathan Demmen *Uhrilampaat*-elokuvassa (*The Silence of the Lambs*, 1991) ja sen spin-offeissa

155 Tämä on tarkastelemistamme tapauksista ainoa, jossa on kyse kannibalismista, koska jos zombi syö ihmisen, syöjä ei ole enää ihminen eikä ainakaan persoona.

156 Vrt. myös luku ”Rasistinen pilkka ja stereotypiat 1900-luvun alun pilalehdistössä”: mustien villeys oli huumorin (ei niinkään kauhun) peruspiirteitä varhaisessa kotimaisessakin pila- ja mainoskuvastossa.

https://doi.org/10.21435/tl.272

(Asma 2009, 195). On kuitenkin myös historiallisesti dokumentoituja tapauksia ihmissyönnistä äärimmäisissä olosuhteissa, kuten sodassa, esimerkiksi Leningradin piirityksessä (1941–1944) ja Stalingradin taistelussa (1942–1943). Tällaisissa tilanteissa ihmiset ilmeisesti todella söivät toisia (kuolleita) ihmisiä. Erityisen hirvittävän tapauksen kertoo (monen muun holokaustiselviytyjän tavoin) itsemurhaan päätynyt keskitysleirikirjailija Tadeusz Borowski (2005 [1959]): Auschwitzissa tapahtuneen ampumateloituksen jälkeen nääntymäisillään olleet vangit ryntäsivät syömään päähän ammuttujen uhrien murskautuneista kalloista maahan valuneita aivoja.[157]

Vaikka ihmisiä syövät ei-inhimilliset hirviöt ovat kauhistuttavia, toisia ihmisiä syövät ihmiset voivat olla vielä hirvittävämpiä – tai kammottavia ikään kuin aivan erilaisella asteikolla, joka vääristää koko maailman hieman samaan tapaan kuin Draculan kaltainen hirviö vääristää normaaleja todellisuuden jäsentämisen kategorioitamme. Näissä tilanteissa ihmiset itse muuttuvat hirviöiksi, eli jälleen toiseus asettuu meihin itseemme. Voitaneen sanoa, että vain ihmiset voivat olla *epäinhimillisiä* (erotuksena pelkästään ei-inhimillisistä hirviöistä). Toki vampyyrikin on hirviöksi muuttunut ihminen, mutta juuri tämän muutoksen vuoksi aikanaan elänyt ihminen ei enää elä vaan on kadonnut, ja tilalle on tullut ei-inhimillinen elävä kuollut. Tällaista transformaatiota ei tapahdu, kun ihmiset syövät toisia ihmisiä, vaan ihmissyöjä pysyy ihmisenä. Hän muuntuu kuitenkin epäinhimilliseksi. Hän on epäinhimillinen *ihmisenä*.

Muuntuminen ihmisyydestä hirviömäisyyteen voi olla entistäkin kauhistuttavampi, jos se tapahtuu jollekulle, joka on itsekin hirviömäisyyden uhri. Kuten erityisesti holokaustikirjallisuudessa on toistuvasti todettu – ja kuten varsinkin Primo Levi on painottanut (ks. luku ”Jumalan hiljaisuus”) – natsit olivat kuolemantehtaissaan erityisen menestyksekkäitä luodessaan harmaan alueen syyllisten ja syyt-

157 ”Olin itse seissyt sen verran sivummalla teloituksen aikana, etten ehtinyt mukaan ajoissa, mutta seuraavana päivänä kun meidät ajettiin taas töihin, äärettömän huonokuntoinen putkia kanssani kantanut Viron juutalainen vakuutteli minulle koko ajan, että ihmisaivot ovat todellista herkkua ja että niitä voi syödä keittämättä ja täysin raakana.” (Borowski 2005 [1959], 165.)

https://doi.org/10.21435/tl.272

tömien väliin ja tekemällä syyttömistä uhreista osasyyllisiä. Meille, jotka emme ole kokeneet mitään likimainkaan holokaustin kaltaista, on jokseenkin mahdotonta edes kuvitella sitä harmaata aluetta, joka tekee sellaisen (*per impossibile*) inhimillisesti mahdollisen epäinhimillisen hirviömäisyyden kuin kannibalismin ei vain mahdolliseksi vaan jopa aktuaaliseksi. Meidän kaikkien tulisi kuitenkin kantaa jatkuvaa eettistä huolta siitä syyllisyydestä, joka väistämättä liittyy aina epätäydelliseksi jäävään moraaliseen reaktioomme toiseuteen.[158]

Hirviö, toiseus ja ihminen

Hirviön toiseus johtaa edellä esitettyjen metafyysisten tarkastelujen lisäksi myös eksistentiaalisten pohdintojen äärelle. Toiseuden tunnistamiseen ja tunnustamiseen liittyvät kysymykset ovat väistämättä esillä, kun tarkastelemme (ihmissyöjä)hirviöitä ja niiden aiheuttamaa kauhua. On helppoa lähteä liikkeelle siitä itsestäänselvyydestä, että meidän tulee aina tunnustaa toisen ihmisen arvo ja merkitys niin, ettemme koskaan redusoi toista miksikään sellaiseksi, joka edes potentiaalisesti olisi pelkkää ravintoa. Toisten ihmisten kohtelemisessa ruokana on jotakin syvästi ja häiritsevästi väärää; tämä on äärimmäinen muoto ihmisen näkemisestä pelkkänä välineenä.[159] Jos näin on, herää kuitenkin kysymys, pitäisikö samanlainen tunnustamisen eli rekognition akti suunnata myös joihinkin ei-inhimillisiin olentoihin, erityisesti älykkäimpiin eläimiin. Eläinoikeusliike luonnollisesti kiistää oikeutemme redusoida myöskään eläimiä pelkäksi ravinnoksi. Esimerkiksi sikojen kasvattamisen ainoa peruste on niiden käyttäminen ruokana (joskin jotkut pitävät myös minipossulemmikkejä). Dystooppisessa kauhufiktiossa voidaan kuvitella, että ihmisiä – ei-in-

---

158 Tämä merkitsee myös jatkuvaa toiseudesta ja vieraudesta puhumiseen käytettävän kielen ja siihen liittyvien asenteiden itsekriittistä tarkastelua, kuten luvun ”Rasistinen pilkka ja stereotypiat 1900-luvun alun pilalehdistössä” pila- ja pilkka-analyysien yhteydessä tuli vahvasti esiin.

159 Kuten muistetaan, Kantin kategorisen imperatiivin toinen muotoilu kieltää meitä kohtelemasta toisia ihmispersoonia (ja itseämme) koskaan pelkkänä välineenä.

https://doi.org/10.21435/tl.272

himillisten eläinten sijaan – kasvatetaan jonkin vahvemman eliölajin ruoaksi, ja pelkkä tällainen ajatus on meille kauhistuttava. Miksemme siis samalla tavalla kauhistu sitä, että pidämme itse ruokana sikojen ja lehmien kaltaisia eläimiä, jotka tuntevat kipua ja ovat jossain määrin älykkäitä ja jotka kykenevät ehkä jopa jonkinlaiseen alkeelliseen persoonuuteen?

Eläinoikeusajattelun perushuomio tietenkin on, että tässä *on* jotakin perustavasti väärää. Tämän luvun (tai kirjan) tehtävänä ei ole puuttua ruoantuotannon etiikan kysymyksiin, mutta voimme pohtia, miksi itse asiassa on niin vaikeaa tai mahdotonta hyväksyä, että ihmiset voisivat olla toisille (todellisille tai kuvitelluille) eliölajeille ruokaa. Pitäisikö esimerkiksi sanoa, että yleisten ihmisoikeuksien tunnustaminen estää meitä käyttämästä ihmisiä pelkkänä ruokana? Seuraako ihmisten syömisen kielto sellaisista perustavista ihmisoikeuksista kuin oikeus elämään ja vapauteen? Tällaisen ajatuksen voidaan katsoa valjastavan rattaat hevosen eteen. Ihmisten syömiseen kohdistuva kauhumme – erityisesti jos kyse on ihmisistä syömässä toisia ihmisiä – on eettisesti ja eksistentiaalisesti perustavampaa kuin mikään ihmisoikeuksien filosofinen tai poliittinen järjestelmä voi olla. Kuten Raimond Gaita (2000) on hieman erilaisessa kontekstissa todennut, joskus ihmisoikeuksia ja niiden rikkomista koskeva diskurssi ei pääse edes alkuun sellaisen pahuuden kuvaamisessa, jota joillekuille ihmisille aiheutetaan, kun heidän ihmisoikeuksiaan rikotaan tai kun yhteinen ihmisyytemme heidän kanssaan jätetään huomioimatta ja tunnustamatta.[160] On vain pientä liioittelua sanoa, että tarkoituksellisen äärimmäisen pahuuden redusoiminen pelkkiin ihmisoikeusloukkauksiin on toiseuden puutteellisen tunnustamisen suhteen miltei yhtä problemaattista kuin (kuolleiden) ihmisten redusoiminen ruoaksi, koska ihmisoikeuksien suhteellisen formaali ja abstrakti sanasto saattaa olla toivottoman riittämätön kattamaan sellaisen (esimerkiksi holokaustin kaltaisen) pahuuden, johon ihmiset toisiaan kohtaan kykenevät. Hirviön kategoria – esteettisessä, fiktiivi-

160 Suomalaisessa keskustelussa Veikko Launis (2018) on kiinnostavasti puolustanut *ihmisarvon* käsitettä ihmisoikeuksia perustavampana ja koko eettistä keskusteluavaruutta konstituoivana.

https://doi.org/10.21435/tl.272

sessä käytössään – on siksi keskeinen korostaessaan esimerkiksi juuri ihmisoikeusdiskurssin riittämättömyyttä fundamentaalisten eettisten kysymysten tarkastelussa. Hirviömäisyyttä mietiskellessämme voimme onnistua tarkastelemaan kriittisesti omia toiseuden kohtaamisen tapojamme, jotka saattavat jäädä puutteellisesti tutkituiksi silloinkin, kun olemme kaikin tavoin sisäistäneet puheen ihmisoikeuksista.

Tunnustamisen (englannin *recognition* tai *acknowledgment*, saksan *Anerkennung*) käsite on hyvin keskeinen tässä keskustelussa. Ihmisten redusoiminen ruoaksi – eläimille, hirviöille, toisille ihmisille – merkitsee, ettei heitä tunnusteta täysin ihmisiksi, olennoiksi, joita *per definitionem* ei voida tuolla tavoin redusoida miksikään muuksi.[161] Tulisi olla eettisesti aivan ilmeistä, että (toisissa) ihmisissä on jotakin, mikä vaatii meitä tunnustamaan heidät itsessään arvokkaina ja merkityksellisinä. Tämä teema saa moraalifilosofian historiassa erilaisia muunnelmia aina antiikista erityisesti Kantin kautta nykyetiikkaan, kuten Emmanuel Levinasin ”toisen kasvojen” ajatukseen (vrt. luku ”Rasistinen pilkka ja stereotypiat 1900-luvun alun pilalehdistössä”). Tämä ihmisten sisäinen arvokkuus menetetään dramaattisesti, kun ihmisiä syödään, erityisesti silloin, kun heitä syövät olennot, joiden (toisin kuin ”pelkkien eläinten”) voidaan odottaa tunnustavan tuon arvon ja merkityksen.

Aivan erityislaatuinen kauhu liittyy siis tapauksiin, joissa ihmisiä syövät tunnustussuhteisiin kykenevät olennot, olivatpa nämä (kuviteltuja) älykkäitä eläimiä, alieneja, yliluonnollisia eläviä kuolleita tai (todellisia) toisia ihmisiä. Jos hirviö tunnustaa uhrinsa ihmiseksi ja silti syö tämän, tapaus on paljon hirviömäisempi kuin jos tuota tunnustusaktia ei lainkaan esiintyisi. Kauhugenren sisällä kyky ainakin jonkinlaiseen tunnustussuhteeseen periaatteessa erottaa vampyyrien kaltaiset älykkäät hirviöt zombien kaltaisista olennoista, joilta puut-

161 Tässä ei ole mahdollista tutkia tarkemmin rekognitioteorioita. Ks. esim. Honneth 2005 [1992]; Saarinen 2016; Koskinen 2017; Kahlos et al. 2019 (*acknowledgment*-käsitteestä ks. myös Cavell 1979). Toisen kärsimyksen tunnustamisesta antiteodikea-ajattelun ytimessä ks. Kivistö & Pihlström 2016 (vrt. luvut ”Kuoliko Koskela turhaan? Kärsivä ja kuolevainen toinen Väinö Linnan romaaneissa” sekä ”Jumalan hiljaisuus – Primo Levi, holokausti ja toisen kärsimys”).

https://doi.org/10.21435/tl.272

tuu kokonaan äly tai jopa mentaalinen elämä ylipäänsä. Kun älykkäät elävät kuolleet, kuten vampyyrit, juovat ihmisverta – ja siten intentionaalisesti muuttavat uhrinsakin vampyyreiksi – tämä on paljon kauhistuttavampaa kuin tilanne, jossa mieltä vailla olevat zombit vain silmittömästi ahmivat ihmislihaa.

Edelleen sopusoinnussa Carrollin kauhuteorian kanssa voidaan ehdottaa, että ihmissyöjähirviö, joka tunnustaa uhrinsa ihmiseksi, persoonaksi tai jossakin suhteessa merkitykselliseksi toiseksi – eli hirviö, jolla on itsellään jokin suhde toiseuteen – sen sijaan, että näkisi tämän reduktiivisesti esimerkiksi pelkkänä ravintona, on vielä paljon epänormaalimpi, epäpuhtaampi, vastenmielisempi ja iljettävämpi kuin suoraviivaisen brutaali hirviö, joka näkee uhrissaan vain ruokaa. Niinpä ihmiset (todelliset tai kuvitellut), jotka ovat vajonneet hirviömäisyyteen nauttimalla toisten ihmisten lihaa, saattavat olla kaikkein hirviömäisimpiä ja kauhistuttavimpia – vielä vampyyrejäkin epänormaalimpia ja epäpuhtaampia – siksi, että he ovat menettäneet kykynsä (täyteen) ihmisyyteen samalla säilyttäen ainakin jossakin rajallisessa merkityksessä kyvyn tunnistaa ja tunnustaa uhriensa ihmisyys. Samalla he voivat olla itse uhreja suistuttuaan epäinhimillisyyteen toisten heihin kohdistaman vainon ja väkivallan vuoksi. Kaikkien muiden edellä tarkasteltujen rajojen rikkomisten ohella kauhu hirviöhahmoineen siis rikkoo myös inhimillisen ja epäinhimillisen välistä rajaa, ja tämän rajan rikkominen voi olla kaikkein kauheimmillaan silloin, kun rikkojana on epäinhimillistyvä ihminen, itselleen toiseksi muuttuva ihminen.

Palataan kuitenkin vielä ihmisistä Draculaan. Kuten edellä on nähty, Draculan saastaisuus ja järjenvastaisuus – se, ettei hän alistu inhimillisille, varsinkaan tieteellisille tai arkikokemukseen perustuville luokitteluillemme – eivät rajoitu hänen pahuuteensa ja väkivaltaisuuteensa. Hänen hahmonsa on meille toinen paljon syvemmin. Voitaisiin helposti ajatella, että Dracula, kuten monet muutkin hirviöt, on niin vastenmielinen, että meidän on mahdotonta asennoitua häneen niin kuin asennoidumme toiseen ihmiseen. Ludwig Wittgenstein (1981 [1953], II, 279) toteaa toisten ihmisten yksityisiä sisäisiä kokemuksia pohtiessaan: ”Asenteeni häneen on asenne sieluun. En ole sitä *mieltä*, että hänellä on sielu.” Riippumatta siitä, mikä on metafyysinen näkemyksemme sielujen olemassaolosta, asenteemme hirviöihin

https://doi.org/10.21435/tl.272

ei ehkä voi olla ”asenne sieluun”? Dracula haastaa nimenomaan tämän.[162]

Draculan hahmon syvällinen kategorioidenvastaisuus ilmenee kuitenkin siinäkin, että hänet voidaan nähdä myös kärsivänä, säälittävänä olentona, jolle ikuisen elämän painajaisesta vapautuminen merkitsee jonkinlaista kvasikristillistä sovitusta (vrt. Roth 1982, 96, 126). Ennen vauhdikkaan teoksen ratkaisevia loppukahinoita Mina Harker kehottaa säälimään kreiviä: ”Surkuteltavin kaikista on tuo onneton olento, jonka aikaansaannosta kaikki tämä kurjuus on. – – Teidän pitää sääliä myös häntä, vaikka se ei saakaan estää teitä tuhoamasta häntä.” (Stoker 1992 [1897], 329 [306].)[163] Kun Dracula lopussa tuhotaan, hän pääseekin rauhaan ja hänen kärsimyksensä päättyy. Tästä (pseudo-)Kristus-hahmon ja sovitusmotiivin näkökulmasta Draculan kaksijakoisuus korostuu entisestään. Dracula rikkoo edelleen ajattelumme kategorioita olemalla jossakin mielessä sekä Kristus että Paholainen. Toisaalta hän on läpeensä paha, Antikristus, kaiken kärsimyksen tuottaja, toisaalta itsekin kärsijä, joka sovituskuolemallaan vapauttaa myös valtaansa saamansa Minan. Sen, ettei vampyyri jossakin mielessä enää olekaan ”absoluuttinen Toinen”, tekee Bottingin (1996, 150–151) mukaan erityisen selväksi Coppolan edellä mainittu *Dracula*-elokuva, joka kuljettaa Stokerin uusgoottilaisen kauhun rakkautta, suvaitsevaisuutta ja ymmärrystä yli erilaisten rajojen

162 Samoin varmasti tekevät muutkin hirviöhahmot, mutta on toisaalta selvää, että suuri osa varsinkin populaarikulttuurin hirviöistä on täysin sieluttomia, mahdottomia kohteita ”asenteelle sieluun”. Esimerkiksi zombit lienevät määritelmällisesti sielua vailla, kuten edellä todettiin. Toki zombinkin tapauksessa asenne sieluun voi kohdistua siihen, mitä hän (se) olisi voinut olla, jos olisi voinut jatkaa elämäänsä ihmisenä – eli häneltä riistettyyn mahdollisuuteen. (Wittgensteinin ”asennetta sieluun” voidaan luontevasti verrata esimerkiksi Levinasin ”toisen kasvojen” meille asettamaan ehdottomaan eettiseen velvoitteeseen; ks. esim. Levinas 2006 [1982].) Metaforisesti voidaan myös keskustella siitä, onko esimerkiksi itsevaltaisilla johtajilla sielua: Yhdysvaltain presidentin Joe Bidenin kommentit Venäjän presidentin Vladimir Putinin sieluttomuudesta herättivät huomiota vuonna 2021.

163 ”That poor soul who has wrought all this misery is the saddest case of all. – – You must be pitiful to him, too, though it may not hold your hand from his destruction.” Huomattakoon alkutekstin *soul*-sanan käyttö.

https://doi.org/10.21435/tl.272

tavoittelevalle 1990-luvulle – ja siitä edelleen meidän vuosituhannellemme. Itse asiassa Coppolan elokuva näin Bottingin mukaan tyhjenee goottilaisuudestaan ja merkitsee ”gotiikan loppua”. Toisaalta teema on idullaan alkuperäisteoksessakin.

Vampyyrin tunnustamisen toisena, joka ei enää ole absoluuttisen vieras toinen vaan ikään kuin ihmisten välisen tunnustusaktin kaltaisen suhteen ulottuvilla, voidaan nähdä viitoittavan tietä kohti nykyisen populaarikulttuurin trendiä, jossa tapahtumia esitetäänkin vampyyrien tai muiden hirviöiden näkökulmasta.[164] Se, että vampyyreistä tai muista hirviöistä voi itsestäänkin tulla uhreja ja että heidänkin verensä voi olla jollekulle juomana, korostaa identiteettien ja kategorisointien haurautta. Kauhufiktion historialliset muunnokset korostavat näin entisestään toisen toisena tunnustamisen monitahoisuutta ja epämääräisyyttä. Haastaessaan jatkuvasti tapojamme reagoida toiseuteen fiktiiviset hirviöt suorittavat ikään kuin tärkeää filosofista tehtävää. Ne voivat myös muistuttaa meitä siitä, että syömme itse jatkuvasti toisia eliöitä – maailmaa, jossa elämme (vrt. Senf 2020, 75) – ja olemme eräässä mielessä siten itsekin toisia tuhoavia hirviöitä. Kuolevaisuutemme suhteessa toisiin kuolevaisiin ja kärsiviin olentoihin tekee koko elämänmuodostamme eettisesti problemaattisen ja syyllisyyden perspektiivin läpitunkeman. Erityisesti Levinasin toiseuden etiikan kaltaisesta näkökulmasta tarkasteltuna olemassaolomme ylipäänsä on lähtökohtaisesti eettisesti problemaattista: viemme aina ikään kuin paikan maailmassa joltakulta toiselta, joka olisi voinut olla olemassa meidän sijassamme.[165]

Toisaalta vastuumme toisesta ja toiselle ei saa redusoitua esimerkiksi pelkiksi luonnollisiksi empatian tai myötätunnon tunteiksi (vrt. luku ”Humanistinen sivistys ja kriittinen etäisyys – totuus, vapaus ja toiseuden kunnioittaminen”). Päinvastoin: liiallinen toisten sisäiseen elämään immersoituminen voi olla omalla tavallaan eettisesti problemaattista ja jopa hirviömäistä. Liioiteltu empatia on eräänlaista kan-

---

164 Tunnetuin esimerkki tästä lienee Stephanie Meyerin 2000-luvun alun teinisuosikki *Twilight* romaaneineen ja elokuvineen, mutta jo esimerkiksi Anne Ricen vampyyriromaanit johdattavat tähän vampyyrinäkökulmaiseen alagenreen. Tämän ilmiön kritiikistä ks. Khapaeva 2017, 2020.

165 Näitä teemoja käsitellään esim. teoksissa Pihlström 2016, 2018 ja 2020b.

https://doi.org/10.21435/tl.272

nibalismia: yliempaattinen henkilö imee toisen tunteet pois näistä toisista ja tekee niistä oman tunnekoneistonsa elementtejä.[166] Hän asettuu näin liian lähelle toista eikä pysty säilyttämään tähän kunnioittavaa kriittistä etäisyyttä. Myötätuntoinen mutta kriittinen etäisyys onkin näin liioiteltua empatiaa asianmukaisempi asenne toiseuteen – asenne, joka antaa toisen olla toinen. Jollemme tunnusta toista toiseudessaan, redusoimme toisen itseemme, Levinasin ”samaksi” kutsumaan, ja kaikkein pahimmassa tapauksessa toimimme tällöin kuten *Harry Potter* -teosten ankeuttajat eli imemme toisen sielun itseemme.

Eräässä mielessä filosofisesti kiinnostava kauhufiktio siis myös käsittelee sitä, miten säilytämme eettisesti oikeanlaisen kriittisen etäisyyden maailmaan ja toisiin ihmisiin. Mina Harker ei Draculan sovitusuhrin jälkeen sen enempää romaanissa kuin elokuvassakaan jää miehiä vaarallisella seksuaalisuudellaan uhkaavaksi viettelijävampyyriksi vaan päätyy metaforisesti kaikkien sankarimiesten äidiksi, sillä myöhemmin hänen poikansa nimetään näiden mukaan (Roth 1982, 123). *Draculan* loppu on ainakin pintatasolla onnellinen, ja Minan otsaltakin katoaa Draculan aiheuttama kirouksen merkki. Vampyyrinmetsästäjä Van Helsingin loppusanoihin – ”Emme me tarvitse mitään todisteita, emme me pyydä ketään uskomaan meitä!” (Stoker 1992 [1897], 398 [376])[167] – voidaan kuitenkin lukea myös ironiaa.[168] Pelkkä sovitus olisi aivan liian helppoa. Ihmisen tilan perimmäinen problemaattisuus, joka tässä ilmenee episteemisesti siinä, ettei täysin odottamattomia, yliluonnollisiakaan tapahtumia ja niistä seuraavia elämän ja maailman vääristymiä voida täysin sulkea pois, jää vallitsevaksi teoksen lopussa. Sovitusteemasta huolimatta olisi mahdotonta lukea *Draculaa* esimerkiksi tunnustuksellisesti kristillisenä romaanina. Mitään ratkaisua pahan ongelmaan tai kärsimyksen tarkoitukseen ei tarjota.[169] Vaikka Dracula tuhotaan, hän voisi yhä olla olemassa. (Vrt. myös Senf 2020, 78–79.)

---

166 Empatiakritiikissä onkin osuvasti puhuttu *vampiristisesta empatiasta*.
167 ”We want no proofs; we ask none to believe us!”
168 *Draculan* monitasoisesta ironiasta ks. myös esim. Rogers 2009 [2000], 19–21.
169 Vrt. keskustelua teodikeasta ja antiteodikeasta jäljempänä Väinö Linnaa ja Primo Leviä käsittelevissä luvuissa.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Todellisuuden perimmäinen selittämättömyys tai ainakin mahdollinen käsittämättömyys, se, että maailma hyvine ja pahoine olentoineen ja ominaisuuksineen näyttäytyy perustavalla tavalla arvoituksellisena kaikesta sivistyksestä ja edistyksestä huolimatta, on *Draculan* ihmisen tilan analyysin avainulottuvuuksia. Tämän ihmisyyden – ja sivistysprojektimme – eräänlaisen haurauden Stokerin teos meille maailmasta kuvaa ja näyttää. Todellisuuden arvoituksellisuutta korostavat myös teoksen toistuvat viittaukset kristillisiin rituaaleihin, etenkin ehtoolliseen. Koettaessaan saada tieteelliseen maailmankuvaan luottavan tohtori Sewardin uskomaan, että Lucy on muuttunut eläväksi kuolleeksi, Van Helsing määrittelee ”uskon” (*faith*) kyvyksi uskoa asioita, jotka tiedämme epätosiksi (mt. 216–217 [191]; vrt. Mehtonen 1992, 75).[170] ”Elämässä on aina arvoituksia”,[171] Van Helsing toteaa ja kysyy oppilaaltaan (vastausta odottamatta): ”Tunnetko sinä kaikki elämän ja kuoleman arvoitukset?” (Stoker 1992 [1897], 215 [189]).[172] Hän korostaa ihmismielen rajallista tieto- ja ymmärryskykyä:

> Eikö sinun mielestä [*sic*] ole asioita joita ei voi käsittää mutta jotka silti ovat, että toiset ihmiset näkevät sellaista mitä muut eivät näe? Mutta on asioita, muinaisia ja nykyisiä, joita ihmiset eivät tahdo tarkastella, koska he jo tietävät – tai ovat tietävinään – asioita jotka toiset ovat heille kertoneet. Siinä on meidän tieteemme vika että se tahtoo selittää kaikki, ja jos se ei osaa selittää, se sanoo ettei mitään selittämistä ole. (Mt.)[173]

Van Helsing, itsekin tiedemies, hylkää tieteellisen maailmankuvan kaikenkattavuuden. Hän ei toki hylkää tiedettä eikä aseta esimerkiksi

170 Kirjaimellisesti tämä olisi tietenkin täysin mieletöntä, jos tiedolla tarkoitetaan klassisen määritelmän mukaisesti hyvin perusteltua totta uskomusta. Henkilö, joka uskoo jotakin epätodeksi tietämäänsä, on ristiriitainen hahmo.

171 ”There are always mysteries in life.”

172 ”Do you know all the mystery of life and death?”

173 ”Do you not think that there are things which you cannot understand; and yet which are; that some people see things that others cannot? But there are things old and new which must not be contemplate by men’s eyes, because they know – or think they know – some things which other men have told them. Ah, it is the fault of our science that it wants to explain all; and if it explain not, then it says there is nothing to explain.”

https://doi.org/10.21435/tl.272

perinteistä uskontoa sen tilalle, mutta uskonnollinen konteksti on romaanissa olennainen tarkasteltaessa ihmisen kykyä nähdä maailma mysteerinä.

Tiedon käsitteen kautta avautuu myös Päivi Mehtosen (1992) tulkinnassa *Draculan* keskeinen problematiikka. Romaani käsittelee irrationaalisen alueen, tiedon rajojen, kohtaamista asettaen vastakkain 1800-luvun lopun rationaalisen, teknologiaa kehittävän tieteellisen maailmankuvan ja Van Helsingin muinaisiin myytteihin ja traditioihin nojaavan vampyyrinmetsästysstrategian. Sovituksesta huolimatta teosta voidaan Mehtosen mukaan lukea ”kertomuksena kriisistä, jonka jälkeen mikään ei ole ennallaan”, ”ihmismielestä, joka viihtyy hyvin suljetun turvallisessa maailmassa ja joka on hidas käsittämään tuota maailmaa uhkaavia epämieluisia asioita” (mt., 89). Tässä suhteessa *Dracula* kertoo meidän maailmastamme, kuvaa meitä ihmisiä – sitä, kuinka vaikeaa *meidän* (eikä vain 1800-luvun lontoolaisten) on muuttaa totunnaisia todellisuuden (ja toiseuden) jäsentämisen tapojamme ja menetelmiämme ja kuinka tietynlaisen hätkähdyttävän toiseuden havaitseminen voi ravistaa meidät näistä tavoistamme irti.

Kuten kauhutarinoiden tiedollisen epävarmuuden tuottamat kauhu- ja pelkotilat osoittavat, tieto ja tunne eivät ole toisistaan erillisiä asioita. Draculaa koskevat ajatuksemme, etenkin maailmaa koskevan tiedon hankkimiseen ja maailman ymmärtämiseen liittyvät epävarmuutemme, voivat aiheuttaa meille aitoja kauhun tunteita, jotka kulkevat rinnakkain teoksen maailmassa vaikuttavien henkilöiden kokemien tunteiden kanssa. Kuten monet muutkin taidekauhun hirviöhahmot, Dracula on, kuten jo todettiin, kammottava ennen kaikkea siksi, että hän on sekoitus (muun muassa) elävää ja kuollutta sekä siten käsitteellisten kategorioidemme suhteen ristiriitainen olento. Stokerin romaanin voidaan näin sanoa tarjoavan meille filosofisluonteista tietoa siitä, mitä kohtaaminen rajoja rikkovan kategorisoimattoman toiseuden kanssa merkitsee ja mihin se ihmisen vie. Esimerkiksi edellä mainittujen Novitzin ja Lammenrannan tiedollisten kriteerien valossa *Draculaa* voidaan näin arvioida sen mukaan, miten se omilla symbolisilla ja metaforisilla keinoillaan kertoo meille inhimillisestä todellisuudesta ja siten tuo meille tietoa maailmasta ja suhteestamme siihen.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Dracula ei myöskään tyydy vain kategorioita särkien herättämään meissä kauhun tunteita ja siten kuvaamaan ihmisen ristiriitaista maailmassa olemista, vaan sitä voidaan lukea myös metatason teesinä inhimillisen maailman kuvaamisen ja jäsentämisen (kategorisoinnin) luonteesta ylipäänsä. Sen voidaan katsoa väittävän, että kategoriamme ovat aina häilyviä, epästabiileja, peruuttamattoman inhimillisiä kategorioita, eivät koskaan luonnon tai maailman omia fundamentaalisia kategorioita, jotka avaisivat meille todellisuuden sellaisena kuin se on itsessään, meistä ja jatkuvasti muuttuvista käytännöistämme ja intresseistämme riippumatta. Pikemminkin toimintamme, yrityksemme elää maailmassa ja tulla toimeen sen kanssa, jatkuvasti muuttaa niitä tapoja, joilla kategorisoimme maailmaa. Jäsennyksemme eivät ole ikuisia ja pysyviä, vaan niiden on kehityttävä elämämme muuttuessa. Sikäli kuin Stokerin romaania – ja ehkä muitakin goottilaisia taideteoksia – voidaan lukea muistutuksena tästä todellisuuden hahmottamisen väistämättömästä sidonnaisuudesta inhimillisiin perspektiiveihin, se ei koskettele ainoastaan epistemologista epävarmuutta ja tiedon rajoja, vaan siihen sisältyy myös *metaepistemologinen* ulottuvuus.

Goottilaiselle kauhutaiteelle on yleisemmin ominaista itsetietoinen, nerokaskin *refleksiivisyys*. Kuvatessaan ihmisen maailmaa se kuvaa usein juuri maailman kuvaamisen ja ymmärtämisen vaikeutta tai mahdottomuutta sekä näin lopulta myös oman kuvausprojektinsa ongelmallisuutta inhimillisenä toimena. Tällöin taideteos pyrkii jäsentämään paitsi ulkoista todellisuutta myös omaa itseään maailman osana. Tämä maailmasta kertomisen ja sen kielellisen kuvaamisen problematisoiminen on keskeinen piirre etenkin 1900-luvun gotiikassa (vrt. Botting 1996, 14). Ajatus siitä, että taide voi aidosti kuvata todellisuutta, ei siis ole tarkoitettu naiiviksi väitteeksi suoraviivaisesta jäljennyssuhteesta teoksen ja todellisuuden välillä. Olennainen osa maailman kuvaamista voi olla sen osoittaminen, miten yritykset kuvata ja ymmärtää maailmaa saattavat romahtaa maailman vierauteen – toiseuteen ja toiseuksiin – sekä sen jäsentämisessä käytettävien kategorioiden liukuvuuteen.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Maailman kuvaaminen ja taideteoksen arvo

Edellä esitetty tarkastelu toiseuden kuvaamisesta kirjallisuudessa edellyttää väljästi realistista käsitystä, jonka mukaan kaunokirjallisen tekstin ulkopuolella on maailma, johon teos voi olla viittaus-, representaatio- tai jopa totuussuhteessa ja josta teoksen pohjalta voidaan saada tietoa. Tekstejä ei myöskään voida tulkita aivan miten tahansa, jos halutaan säilyttää mahdollisuus järkevään ja kriittiseen tulkintakeskusteluun. Esimerkiksi tekijän intentiot ja tekstille antamat merkitykset ovat relevantteja, vaikka ne eivät suoraan sanele oikeaa tulkintaa. Tekijä ei ole ”kuollut” (*pace* Barthes 1993), eivätkä toisaalta myöskään lukijan tai vastaanottajan kokemukset ja taustalähtökohdat ole toisarvoisia teoksen merkityksen kannalta.[174] Taideteoksen ontologiassa on otettava huomioon sekä teoksen tuottanut subjekti, maailmassa elävä tai elänyt ihminen, että ympäröivä, suhteellisen objektiivinen kulttuurinen verkosto, ”taidemaailma” (Danto 1981), johon teos asettuu. Tämä väljä näkemys välttää paitsi biografismin, jossa on yksipuolisesti korostettu kirjailijaa pikemmin kuin hänen teoksiaan, myös tekijän kuolemaa hokevan postmodernismin ja dekonstruktion, joissa kaikki muuttuu vain holtittomasti rönsyileväksi tekstiksi, jonka ulkopuolella ei katsota olevan mitään. Maailma ei ole ainakaan pelkkää tekstiä.

Stein Haugom Olsen (1991, 78–79) on korostanut, että kaunokirjallinen teksti tulkitaan aina *teoksena*, ei koskaan pelkkänä tekstinä, ja että kun hyväksytään tekijä tekstin alkuperäksi, on hyväksyttävä myös ero tekstin ja sen ulkopuolisen todellisuuden välillä. Kun tämä ero tehdään, myöskään totuuden (tai totuudellisuuden, totuuteen pyrkimisen)[175] käsitettä ei tule sulkea pois fiktiivisten teosten tarkastelusta. Niinkin selvästi kuvitteellinen olento kuin vampyyri voi olla osa fiktiivistä kokonaisuutta, joka viittaa todelliseen maailmaan, niihin todellisiin tai mahdollisiin toiseuksiin ja vierauksiin, joita koh-

174 Relevanttina keskusteluna näistä teemoista ks. esim. Haapala 1989a, 1989b; Olsen 1987, 1991; Shusterman 1997 [1992]; Mikkonen 2013.

175 Totuuden ja totuudellisuuden käsitteiden eroista ja yhteenkietoutumisesta ks. Williams 2002. Totuudellisuudesta arvona ks. myös aloitusluku.

https://doi.org/10.21435/tl.272

taamme tai voimme kohdata. Siksi goottilainen romaani voi kertoa *meille* omasta toiseussuhteestamme.

Tämä ei edellytä perinteistä taiteen jäljittelyteoriaa; tieto ja totuus taideteoksen ja todellisuuden välisessä suhteessa poikkeavat merkittävästi tiedosta, totuudesta ja todellisuudesta esimerkiksi tieteellisten teorioiden kontekstissa. Voidaan toki kysyä, eikö nimenomaan tieteen tehtävänä ole tuottaa tietoa maailmasta ja taiteen tai kirjallisuuden tehtävänä tuottaa jotakin muuta – eikö tiede viittaa (tai pyri viittaamaan) maailmaan aivan eri tavalla kuin taide? Näillä kohdin taiteen ja kirjallisuuden filosofiaa voitaisiin kuitenkin lähteä kehittämään esimerkiksi pragmatismin traditioon sisältyvän pluralistisen, myös referenssin ja representaation käsitteitä erilaisiin inhimillisiin käytäntöpitoisiin konteksteihin asettavan ajattelun kautta.[176] Millään käytännöllämme ei ole etuoikeutettua viittaussuhdetta maailmaan, vaan erilaiset inhimilliset diskurssit voivat viitata todellisuuteen omilla erityisillä tavoillaan.

Viittauskäytäntömme ovat myös väistämättä arvosidonnaisia. Edellä mainittu Olsen on vakuuttavasti argumentoinut, että itse kaunokirjallisen teoksen käsite on arvottava. Kirjalliset teokset ovat intentionaalisia ja institutionaalisia objekteja, ja kirjallisuusinstituutio, johon ne sijoittuvat, on (toki alati kehittyvän) normatiivisen sääntöstruktuurin määrittämä. Kuvaus ”kaunokirjallinen teos” liittää kuvauskohteensa tällaiseen inhimilliseen käytäntöön ja siihen kuuluviin inhimillisiin tarkoituksiin. (Olsen 1987, 22, 102–103.) Teoksen tulkinta ja arvottaminen ovat siksi erottamattomasti kietoutuneet toisiinsa. Tulkinta vaatii esteettistä arviointia, ja sen tarkoituksena on tavoittaa arvo, joka teoksella on tai voi olla. Olsen ehdottaa jopa, että kirjallisen teoksen ”merkityksen” käsite on hylättävä, koska oikea

176 Shustermanin (1997 [1992]) pragmatismin ohella vrt. esim. Putnam 1992, 1994. Pragmatistinen käsitys taiteen ja todellisuuden suhteesta voisi tältä osin olla myös lähellä Nelson Goodmanin väljästi pragmatismiin kytkeytyvää ”maailmojen tekemisen” (*worldmaking*) teoriaa (ks. esim. Goodman 1978, 1984). Näiden näkemysten mukaan tieteellä ei suinkaan ole yksinoikeutta puhua ”todellisuudesta sinänsä” sen enempää kuin taiteella tai muilla inhimillisillä käytännöillä, jotka kaikki heijastavat pyrkimyksiämme elää ja toimia maailmassa.

https://doi.org/10.21435/tl.272

suhtautuminen kirjallisuuteen on ”arvostaminen” (*appreciation*), ei pelkkä arvoneutraalin merkityksen etsiminen. Se, että teoksia arvostetaan kirjallisuusinstituutiossa, tekee niistä kirjallisia teoksia. (Mt., 61–62, 116–117, 135–137.)

Miksi kirjallisuus, kuten Stokerin *Dracula*, sitten on arvokasta? Olsenin mukaan kirjallisuuden käytäntöä ja jopa kirjallisuuden käsitettä konstituoi oletus, jonka mukaan ”kaunokirjallisen teoksen tulisi sanoa jotakin maailmasta, keskeisistä inhimillisistä huolenaiheista, ’ihmisen tilanteesta’” (mt., 160).[177] Kirjallisuus – erotettuna pelkästä fiktiosta – on inhimillisesti merkitsevää. Se kytkeytyy useimmiten myös erityisesti filosofian ja uskonnon käsittelemiin teemoihin redusoitumatta kuitenkaan niihin. (Mt., 189–191, 194–195.) Voitaneen perustellusti väittää, että juuri tästä syystä tuotamme ja luemme kirjallisuutta: yritämme ymmärtää olemassaoloamme maailmassa eli sitä, millaista on tai voi olla ihmisenä oleminen. Tämä ymmärrysyritys sisältää vaateen ymmärtää myös toiseutta, toisin olemista, sitä, kuinka oma olemassaolomme voisi olla jotakin muuta kuin mitä se on. Olennaisesti samantapaisista syistä kaiketi tuotamme filosofisia ja uskonnollisia ajatuksia ja tekstejä, kenties lopulta tieteellisiäkin. Taiteellisen viitekehyksen puitteissa teoksia voidaan – ja niitä täytyy – normatiivisesti arvioida sen mukaan, kuinka hyvin ne onnistuvat todellisuuteen sisältyvän ihmisen tilan tai ihmisenä olemisen kuvaamisen pyrkimyksessään (vaikkei tämä olekaan ainoa arviointikriteeri). Tässä luvussa esimerkkinä käsitelty kauhufiktio onnistuu parhaimmillaan representoimaan elämäämme kuuluvaa maailman perimmäisen vierauden tai käsittämättömyyden ja sen kuvaamiseen käytettyjen kategorisointien haurautta ja siten ihmisen tehtävää ja haparointia toiseuden jatkuvassa vaikeassa kohtaamisessa.

Kartoittaessaan ihmisen tilaa ja inhimillisiä mahdollisuuksia (vrt. jälleen Kundera 1987) kirjallisuus siis kartoittaa ihmisen maailmaa. Se ei kuvaa arvoneutraalia todellisuutta sinänsä vaan arvolatautu-

177 ”[A] literary work should say something about the world, about central human concerns, about ’the human predicament’.” Tätä muotoilua voidaan luontevasti verrata luvun alussa siteerattuun Milan Kunderan ajatukseen romaanin tehtävästä.

https://doi.org/10.21435/tl.272

nutta ja problemaattista ihmisenä olemista, ennen kaikkea moraalisia ongelmiamme ja niiden muotoutumisen konteksteja. Siksi se voi myös lisätä moraalista tietoamme (sikäli kuin tällaista tietoa on). Joku voi tietenkin pitää tätä pyrkimystä irrelevanttina ja estetistisesti katsoa, ettei moraali kiinnosta häntä taiteen yhteydessä lainkaan. Tällainen ihminen lienee kuitenkin meille toinen liki yhtä vahvassa vierauden merkityksessä kuin goottilaisen kauhufiktion hirviö.

Toiseuden tematiikkaa artikuloidessaan filosofisesti virittynyt fiktio voi myös puolustaa humanistista käsitystä ihmisen erityislaatuisuudesta. Vaikka etenkin ihmissyöjähirviön figuuri ikään kuin haastaa tuota erityislaatua (varsinkin, kun nähdään sen kytkös lihansyöntiin yleensä), eettisessä, esteettisessä ja eksistentiaalisessa perspektiivissämme tähän problematiikkaan me ihmiset *olemme* erityislaatuisia. Vain ihmisillä – tuntemistamme olennoista – on mahdollisuus tarkastella ihmissyönnin tai hirviömäisyyden problematiikkaa filosofisesti, esteettisesti, historiallisesti tai kaunokirjallisesti. Elämänmuotomme voi tietenkin muuttua sellaiseksi, että meistä tehdään esimerkiksi superälykkäiden koneiden ravintoa, mutta nykyisestä inhimillisestä näkökulmastamme meidän on mahdotonta nähdä sellaiset kuvitellut olennot oman moraalisen yhteisömme jäseninä. Sellainen elämä ei ole *meille* mahdollinen, koska aktualisoituessaan se olisi jo muuttanut meidät itsellemme täysin toisiksi. Vain puolustamalla herkeämättä inhimillisen subjektiuden redusoitumatonta arvoa ja merkitystä voimme kamppailla sellaista ihmisen erityislaatuisuuden taakseen jättävää dystopiaa vastaan, joka uhkaa tehdä ihmisestä pelkän resurssin.

Tämä humanistinen pyrkimys edellyttää vakavaa suhtautumista inhimilliseen kipuun ja kärsimykseen, ympärillämme eläviin ja kuoleviin toisiin. Seuraavissa luvuissa siirrymme hirviöhahmojen toiseuden tarkastelusta toisten ihmisten (mutta myös yksilön oman) kärsimyksen ja kuolevaisuuden kaunokirjallisiin kuvauksiin.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Kuoliko Koskela turhaan? Kärsivä ja kuolevainen toinen Väinö Linnan romaaneissa

Suomen itsenäisyyden 100-vuotisjuhlavuodeksi 2017 valmistuneen uuden elokuva- ja TV-sarjatoteutuksensa sekä Väinö Linnan oman 100-vuotismuistovuoden 2020 vuoksi jälleen otsikoihin nousseen *Tuntemattoman sotilaan* (1954) – samoin kuin sen myöhemmin julkaistun alkuperäisversion *Sotaromaanin* (2000) – yhä uudelleen toistuva johtomotiivi on sotilaan kauhistuttava, tarpeeton, järjetön kuolema. Romaanin kaikille tutuiksi tulleista keskeisistä henkilöistä muiden muassa Lehto, Riitaoja, Lahtinen, Hietanen, Kariluoto ja Koskela menettävät henkensä. Kärsivätkö ja kuolivatko he turhaan?

Niin kuin hyvin tiedetään, Linna kritisoi armottomasti runebergiläistä ajatusta suomalaisen sotilaan ylevästä sankarikuolemasta. Sotaan lähetetyn nuoren miehen antama jalo uhri isänmaalle joutuu romaanissa ja sen elokuvaversioissa, kuten Linnan lukuisissa esseissäkin, tylysti jyrätyksi. Samoin käy Linnan toisessa pääteoksessa *Täällä Pohjantähden alla* (1959–1962), jonka monet hahmot kärsivät ja kuolevat historian melskeissä voimatta pienen ihmisen näkökulmastaan lainkaan ymmärtää suurten tapahtumien logiikkaa ja merkitystä – tai näiden puuttumista. Myös *Pohjantähti* on viime aikoina ollut runsaasti esillä, koska sen vuoden 1918 tapahtumista tarjoamaa tulkintaa on arvioitu uudelleen sisällissodan satavuotismuisteluissa.

Asetelma kaipaa toiseussuhdettamme tutkailevaa filosofista analyysiä. On pohdittava, missä mielessä *Tuntemattoman* ja *Pohjantähden* elämänsä uhraamaan joutuvat pää- ja sivuhenkilöt kuolevat turhaan. Palveleeko heidän elämänsä tai kuolemansa *mitään* tarkoitusta? Onko inhimillisellä kärsimyksellä (omallamme tai toisten) yleisemmin jokin merkitys tai funktio? Kuka – ja mistä näkökulmasta – voi sellaisesta puhua tai varsinkin toisten kärsimykseen merkityksen liit-

https://doi.org/10.21435/tl.272

tää? Linnan lukija joutuu miettimään suhdettaan toisen kärsimykseen ja siten toiseen ihmiseen ylipäänsä.

Tämän luvun perusajatus on, että Linnan molempia keskeisiä romaaneja voidaan kiinnostavasti lähestyä uskonnonfilosofiassa keskustelua herättävän käsitteen, jo aiemmissa luvuissa mainitun antiteodikean, näkökulmasta. Tällainen filosofis-aatteellinen tulkinta voi auttaa täsmentämään ja valottamaan kysymystä siitä, missä mielessä näiden teosten kuvaama kärsimys ja kuolema ovat turhia ja merkityksettömiä, tarkoitusta vailla. Linnasta on kirjoitettu loputtomasti, mutta antiteodikean idea ei juurikaan ole ollut eksplisiittisesti esillä kommentaareissa, ja siksi se ansaitsee lyhyen tarkastelun. Sen voidaan myös väittää osoittavan Linnan yhden erityispiirteen verrattuna moniin muihin sota- tai historiallisten romaanien kirjoittajiin. Linnan teoksia ei leimaa pelkkä tavanomainen sodanvastaisuus, niin sodanvastaisia kuin ne ovatkin, vaan syvempi pohdinta kärsimyksen mielettömyydestä ja siten suhteestamme toisiin ihmisiin ja heidän elämänsä merkitykseen yleensä.

Varsinaiseen Linna-tutkimukseen (tai kirjallisuudentutkimukseen yleisemminkään) kontribuoimatta tämän luvun lyhyt filosofinen tarkastelu pyrkii tuomaan pienen panoksen keskusteluun siitä, miten Linnan tuotanto hahmottuu nimenomaan filosofis-aatteellisena kirjallisuutena.[178] Jotta huomiomme kiinnittyisi kirjallisuuteen, vaik-

178 Tämän luvun ajatukset ovat paljon velkaa monille huomattavasti etevämmille Linna-tarkasteluille, kuten Jyrki Nummen Linnan kaunokirjallisia intertekstuaalisuuksia erittelevälle tutkimukselle (Nummi 1993), Yrjö Varpion (2006) perusteelliselle biografialle ja varsinkin Antti Arnkilin ja Olli Sinivaaran (2006) toimittamalle nuoremman tutkijasukupolven Linna-näkökulmia kokoavalle teokselle. Nummen ym. (2020) tuore perusteellinen, useiden tieteenalojen edustajia ja myös kirjailijoita yhteen kokoava artikkelikokoelma painottuu erityisesti Linnan valtavaan merkitykseen suomalaisen yhteiskunnan historiallisessa itseymmärryksessä pikemmin kuin filosofiseen aatemaailmaan. Tarkastellessamme antiteodikeaa aatteisiin huomiota kiinnittävän kirjallisuuden luennan kontekstissa emme tarkoita, että olisi jokin historiallisesti vakiintunut aate, joka kantaa antiteodikean nimeä. Pikemminkin tämän puhetavan on tarkoitus motivoida ja taustoittaa filosofista ja/tai ideahistoriallista kaunokirjallisuuden lukemista. Yhtä hyvin voidaan puhua yksinkertaisesti antiteodikean käsitteestä tai antiteodikea-ajattelusta filosofisena näkemyksenä.

https://doi.org/10.21435/tl.272

kapa Linnan teoksiin, ihmiselämän pohjattoman ongelmallisuuden kuvaajana, meidän on kyettävä jo edellä, erityisesti Eino Leino -tarkastelun yhteydessä ehdotetulla tavalla lukemaan kaunokirjallisuutta (myös) filosofisesti ja aatehistoriallisesti. Linnan teokset tarjoavat myös ilmeisellä tavalla tietoa maailmasta ja yhteiskunnasta sekä yleisemmin ihmisen tilasta – jopa siinä määrin, että moni on virheellisesti lähestynyt niitä pikemmin faktana kuin fiktiona. Samalla on hyvä muistaa, ettei kaikkia kirjailijoita voida hedelmällisesti lähestyä filosofis-aatteellisen (tai ideahistoriallisen) tulkintatavan kautta (ks. luku ”Eksistentialismin ja valistusaatteen kamppailu – filosofisia huomioita Eino Leinosta toiseuden ja sivistyksen runoilijana”). Erityisesti suomalaisista sotaromaaneista ei varmaankaan olisi luontevaa ryhtyä analysoimaan aatteellisesti esimerkiksi Veijo Meren *Manillaköyttä* (1957), ellei sitten sodan absurdiuden osoittamista pidetä omanlaisenaan aatteena tai filosofiana. Toisaalta vaikkapa Paavo Rintalan *Sissiluutnantti* (1968 [1963]) voi uskonnollisissa syvyyksissään ja ihmisen tappajaksi epäinhimillistymisen kuvauksessaan antaa aihetta hyvinkin filosofiselle tulkinnalle.

Aatteellisuus tai filosofisuus ei siis suinkaan ole kaikkien kirjailijoiden työn ydintä, eikä sen tarvitsekaan olla. On osa kaunokirjallisuuden rikkautta ja moninaisuutta, että erilaisia kirjailijoita on mielekästä lukea hyvin eri tavoin. Kuitenkin juuri Linnan tuotannon äärellä filosofinen tulkinta on varsin luonteva tulokulma, ja siksi onkin mahdollista ehdottaa Linna-luennan keskeiseksi lähtökohdaksi antiteodikeaa, toisten ihmisten kärsimyksen selittämään ja oikeuttamaan pyrkivien teodikeoiden torjuntaa.

Korostettakoon, ettei antiteodikeatulkinnan kaltainen luenta edellytä, että Linna sen enempää kuin kukaan muukaan filosofisesti, maailmankatsomuksellisesti tai aatehistoriallisesti tulkittu kirjailija olisi tarkoituksellisesti luonut teoksensa tulkinnassa korostetun aatteen mukaisiksi. Linna tuskin oli kuullut puhuttavankaan antiteodikeasta; käsite on vasta viime vuosina vakiintunut uskonnonfilosofisessa keskustelussa.[179] Kirjallisuutena Linnan teokset kuuluvat kuiten-

179 Vastaavasti edellä tarkastellulla Bram Stokerilla olisi tuskin minkäänlaista käsitystä esimerkiksi siitä modaliteettien metafysiikkaan ja toimijuuden

https://doi.org/10.21435/tl.272

kin ihmiskunnan yhteiseen kulttuurikeskusteluun, eikä mikään siksi estä pohtimasta niiden suhdetta esimerkiksi teologisiin tai filosofisiin ideoihin ja argumentteihin. Kirjailija ei koskaan ole omien teostensa tulkinnan ainoa auktoriteetti, vaikkei toisaalta myöskään ole aihetta kiistää tekijän intentioiden relevanssia kaunokirjallisen teoksen tulkinnalle, kuten tekstikeskeisessä uuskritiikissä ahtaimmillaan oli tapana tehdä.

Antiteodikea

Antiteodikean perusideaa voidaan lyhyesti luonnehtia asettamalla se vastakkain teodikeoiden kanssa. Teologian ja uskonnonfilosofian historiassa teodikeoilla (kreikan sanoista *theos*, jumala ja *dike*, oikeus) tarkoitetaan yrityksiä vastata pahan ja kärsimyksen ongelmaan selittämällä, miksi Jumalalla (jos Jumala on olemassa) on hyvät perusteet sallia tai hän on moraalisesti oikeutettu sallimaan kaikki se tarkoituksettomalta vaikuttava kärsimys, jota hänen luomassaan maailmassa esiintyy.[180] Yksi suosittu ehdotus on niin kutsuttu *vapaan tahdon teodikea*, jonka mukaan erityisesti ihmisten pahat teot ja toisille tarkoituksellisesti aiheutettu kärsimys selittyvät sillä, että Jumala on luonut ihmiselle vapaan tahdon. Maailma, jossa meillä on vapaa tahto ja jossa emme ole pakosta oikein toimivia sätkynukkeja, on parempi kuin maailma, jossa aitoa vapautta ja sen mahdollistamaa moraalista vastuuta ei olisi, vaikka vapaan tahdon käyttäminen aiheuttaa myös suunnatonta tuhoa. Toinen tunnettu teodikea on *sielunmuokkausteodikea*, jonka mukaan kärsimys ja pahuus tarjoavat meille tilaisuuden kasvaa ihmisinä ja auttaa toisia, muokata sieluamme paremmaksi. Eikä teodikean tarvitse rajoittua uskonnolliseen ajatteluun: esimerkiksi hegeliläinen tai marxilainen oppi historian tarkoituksen-

ennakkoehtojen transsendentaaliseen analyysiin kietoutuvasta argumentaatiosta, jonka pohjalta erilaisia hirviöhahmoja luvussa ”Hirviön toiseus – *Draculan*, kummitusten ja ihmissyöjien filosofiaa” luokiteltiin.

180 Nykyisen analyyttisen uskonnonfilosofian teodikeakeskustelua käsitellään johdannonomaisesti esimerkiksi teoksessa Visala & Vainio 2011. Ks. myös Snellman 2020.

https://doi.org/10.21435/tl.272

mukaisuudesta ja päämäärähakuisuudesta eli teleologiasta on laajassa mielessä myös teodikea-ajattelua, joka pyrkii oikeuttamaan historian yksittäiset uhrit.

Ilmeinen kysymys on, ovatko esimerkiksi vapaa tahto tai moraalinen kasvu todella niin tärkeitä ja arvokkaita, että niiden vuoksi Jumalan (jos Jumala olisi olemassa) olisi ollut hyväksyttävää sallia vaikkapa holokaustin tapahtuminen. Antiteodikea-ajattelun edustajat huomauttavat teodikeoita vastaan, että mikä tahansa yritys perustella ja oikeuttaa maailmassa esiintyvä kärsimys Jumalan oletetuilla tarkoitusperillä suhtautuu väistämättä epäkunnioittavasti kärsimyksen uhrin kokemukseen. Teodikea-ajattelu on yhtä epäkunnioittavaa kuin suur-Suomi-nationalistinen yritys hehkuttaa tuntemattomien sotilaiden kärsimysten ylevää tarkoituksenmukaisuutta. Sielu ei myöskään aina kärsimyksessä jalostu, vaan voi käydä aivan päinvastoin: kärsimys tuhoaa ja turmelee moraalisesti. Teodikeat ovat siksi moraalisesti problemaattisia, jopa hävyttömän piittaamattomia ja kärsimyksen syvyyttä pilkkaavia. Niiden voidaan sanoa syyllistyvän toisen toiseuden puutteelliseen tunnustamiseen: ne yrittävät ikään kuin omasta merkityksellistämisprojektistamme käsin nähdä toisen kärsimyksen tai jopa kuoleman jollakin tavalla oikeutettuna suuren suunnitelman kokonaisperspektiivistä.

Tuntematon sotilas ja *Täällä Pohjantähden alla* asettuvat vahvan antiteodikeavireensä vuoksi samaan kaunokirjalliseen kenttään, johon (aiemmin mainitussa *Kantian Antitheodicy* -kirjassamme esitetyn mukaisesti; vrt. Kivistö & Pihlström 2016) voidaan lukea niinkin erilaisia teoksia kuin vaikkapa Franz Kafkan *Oikeusjuttu* (1925, suom. 1946), Samuel Beckettin *Godot* eli *Huomenna hän tulee* (1952, suom. 1964) ja George Orwellin *Vuonna 1984* (1949, suom. 1950). Kaikki nämä voidaan nähdä eräänlaisina Jobin kirjan uudelleenkirjoituksina, joissa näennäisen merkityksellistävät suuremmat voimat murskaavat yksilön näkökulman ja siihen liittyvän kärsimyksen vilpittömän tarkoituksettomuuden kokemuksen (ks. Kivistö 2020). Linnan teosten kärsimys on toisaalta kollektiivisempaa, kuvattujen ihmisyhteisöjen yhteistä, vaikka sen ytimessä onkin aina joku haavoittuvainen ja kuolevainen yksilö, kukin vuorollaan. Linna ei suoraan kirjoita uudelleen Jobin kirjaa, koska teosten maailmasta ei löydy Jobin hahmon kaltaista yksilöllistä fokusta, johon tarkoitukseton ja epäoikeudenmukainen

https://doi.org/10.21435/tl.272

kärsimys kiteytyisi – ellei sellaisena sitten pidetä esimerkiksi Koskelan suvun tarinaa tai *Tuntemattoman sotilaan* kuvaamaa konekiväärikomppaniaa kokonaisuudessaan.[181]

Ihmisen kunnioittaminen

Väinö Linnan luovuttamattomimpia aatteita on nimenomaan sodassa ja muissa historian kurimuksissa kärsivien ihmisten elämän kunnioittamisen ehdoton eettinen vaatimus. *Tuntemattomassa sotilaassa* – sekä romaanissa että sen kaikissa kolmessa elokuvaversiossa – tämä kunnioitus hahmottuu muun muassa sotasankaruuden perinteisten ihanteiden selvänä hylkäämisenä. Teos opastaa meitä katsomaan sodan tapahtumia kypsemmistä ja harkitummista näkökulmista, ei oletettuja sankareita ihaillen vaan sotaan vailla omaa syytään joutuneiden ihmisten – meille toisten – raskaita koettelemuksia surren. Sankaruusajattelun kritiikissä on siis osin kyse siitä, millaisten tunteiden ja muiden asenteiden läpi, millaisessa moraalisessa valaistuksessa, meidän on aiheellista ja soveliasta tarkastella yksilöiden ja yhteisöjen kohtaloita. Juuri tällaisessa moraalisessa silmien avaamisessa taide ja kirjallisuus voivat auttaa meitä yhtä hyvin tai paremmin kuin esimerkiksi sotahistorian tai moraalifilosofian tutkimus (ks. myös luku ”Jumalan hiljaisuus – Primo Levi, holokausti ja toisen kärsimys”).

Valitettavasti *Tuntematonta sotilastakin* yhä liian usein lähestytään sankaritekojen kuvauksena, historiallisena dokumenttina tai jopa huumorin sävyttämänä seikkailuna. Linna itse tunnetusti huomautti usein siteeratussa kirjeessään kustantajalleen halunneensa antaa ”kaiken arvostuksensa” sotaan joutuneille ihmisille, niille, jotka ”koko onnettomuuden hartioillaan kantoivat”, mutta tahtoneensa ottaa sen itse sodalta pois. Sodan onnettomuudessa on erittäin paljon pelkästään banaalia kurjuutta. Liiallista arvostusta sodalle ja siten siihen kohdistuvien asenteiden epäasianmukaisuutta osoittaa tavallaan myös sodan kutsuminen tragediaksi. Tragediassahan *on* sankareita,

181 Jobin kirjan uudelleenkirjoituksista: suomalaisessa kirjallisuudessa ks. Kivistö 2018; maailmankirjallisuudessa ks. Kivistö 2020.

https://doi.org/10.21435/tl.272

jotka tosin tuhoutuvat. Sodassa taas on pelkkää tuhoa, kärsimystä, josta puuttuvat tragedian syvyys ja ylevyys, eikä *katharsista* ole tarjolla.

Tuntemattoman sotilaan hahmoista rohkein ja kaiketi jossakin mielessä sankarillisin, Rokka, kuvataan paitsi erinomaiseksi sotilaaksi myös kylmäveriseksi tappajaksi, josta sopivissa olosuhteissa löytyy myös hulluutta ja eläimellisyyttä. Kuten Aku Louhimiehen elokuvaversiota (2017) kommentoitaessa on korostunut, Rokan hahmosta on tuotu tässä tuoreimmassa *Tuntemattoman* filmatisoinnissa esiin ulottuvuuksia, jotka kyllä perustuvat romaaniin mutta jäävät piiloon Edvin Laineen (1955) ja Rauni Mollbergin (1985) elokuvissa.[182] Näistä ehkä olennaisin on kuitenkin jäänyt liian vähälle huomiolle: siinä missä teoksen alkupuolella Rokka motivoituu sotimaan vain kotiseutunsa palauttamiseksi ja pahoittelee, ettei päässyt Kannaksen sotatoimiin, hän on jo hiukan myöhemmin valmis menemään Petroskoihin asti – ja sen jälkeen lähtemään kotiin – ja lopun toivottomassa perääntymistaistelussa odotusten haihduttua enää halukas perimään mahdollisimman kovan hinnan Kannaksen menetyksestä eli aiheuttamaan viholliselle mahdollisimman paljon tuhoa. Hän kehittyy siis kotikontujensa takaisin valtaamiseksi jossain määrin oikeutetusti sotivasta taistelijasta kyyniseksi tuhoajaksi, jonka sodalla ei ole enää moraalia ja jonka oikeutus ei enää edes asetu pohdittavaksi. Sota turmelee näin kysymyksen omasta oikeutuksestaan.[183]

Jo ensimmäisessä taistelukohtauksessaan Rokka sanoo hätkähdyttävästi ”puhdistavansa” vyörytettävän taisteluhaudan Kariluodon käsikranaattien jälkeen vielä henkiin jäävistä vihollisista. Ei liene sattumaa, että tässä on käytetty sanaa, joka sodan kontekstissa assosioituu jopa holokaustiin. Rokka käsitteellistää toisten toiseuden omalla hurjan tappajan tavallaan katsoessaan tunnetusti ampuvansa vain vihollisia, ei ihmisiä, mutta ryhtyessään tappamaan kymmeniä neuvostosotilaita hän kuitenkin viittaa vitsaillen näiden ”synteihin” ja jumalallisen anteeksiannon kiireellisyyteen (”niitä rupeaa tulemaan”)

182 Nummen ym. (2020) teokseen sisältyy myös elokuvaversioita vertailevia tarkasteluja.

183 Tässä suhteessa Rokkaa olisi luontevaa vertailla Rintalan *Sissiluutnantin* päähenkilöön luutnantti Takalaan.

https://doi.org/10.21435/tl.272

ja näin siis mieltääkin uhrinsa syntisiksi ihmisiksi. Rokka ei ole vain mainio sotilas; hänessä on myös ainakin ripaus synkkää pahuutta, jollaista sota vaatii ja johon se ihmisen vie.[184]

Tässä mielessä Rokan hahmon kautta *Tuntematon sotilas* onnistuu tematisoimaan paitsi sodan pahuutta ja mieletöntä tappamista myös eräänlaista hätkähdyttävää toiseutta. Rokka on tehokkaana tappokoneena lukijalle ja katsojalle toinen jossakin sellaisessa mielessä, jossa useimmat tai ehkä ketkään muista henkilöhahmoista eivät ole, ei toimintakykynsä pelon vuoksi menettävä Riitaoja (johon pikemminkin monen lienee helppoakin samastua) eikä edes hulluuden rajoilla harhaileva, eläimelliseksi kuvattu Viirilä.

184 Louhimiehen elokuvaa on joskus arvosteltu jopa liiallisesta Rokka-keskeisyydestä. Toisaalta juuri Rokka voidaan nähdä eräänlaisena prismana, jonka kautta näkyy koko jatkosodan moraalinen problematiikka: Kannaksen hinta asettuu jännitteeseen antiteodikean kanssa; kärsimykselle ja kuolemalle ei voi olla oikeaa hintaa. Oma lukunsa on Rokan tunnetusti erittäin jännitteinen suhde upseeristoon, joka heijastuu myös upseerien keskinäiseen vertailuun. Koskelan ja Lammion välinen vastakkainasettelu on liian usein luettu naiivina hyvän upseerin ja pahan upseerin välisenä asetelmana; tästä tuskin voidaan katsoa olevan kyse, eikä romaania ole paikallaan tarkastella johtamisoppaana. Monesti mainioksi johtajaksi ylistetty Koskela esimerkiksi laiminlyö ilmeisen velvollisuutensa puuttua sotavangin ampumiseen. (Lammion kaukaisena edeltäjänä puolestaan voidaan kenties nähdä jopa Sofokleen *Antigonen* Kreonin hahmo?) Vaikka vastakkainasettelu asettuu erityisesti Rokan ja Lammion välille, on myös yksioikoista lukea *Tuntematonta* pelkän miehistön ja upseeriston välisen konfliktin kautta. Ehkä Rokka = Suomi? Rokka on toiminnan mies, joka ei liikaa pohdi eikä puntaroi. Hän on sodassa tappamassa, ei kuolemassa, ja kuten sanottu vain vihollisia, ei ihmisiä, ampumassa. Samanlaisesta näkökulman kaventumasta on tavallaan kärsinyt Suomi, joka ei ole riittävästi pysähtynyt sodan *moraali*historiaan; on ikään kuin menty liian nopeasti eteenpäin (”Painetaa silmil sammaa vauhtii”, sanoo Rokka, kun lähdetään jatkamaan menestyksekkäästi alkanutta hyökkäystä vihollisen perään; ks. Linna 1954, luku 5, jakso V) ja vasta viime vuosina ja vuosikymmeninä pysähdytty kunnolla arvioimaan esimerkiksi jatkosodan moraalista kompleksisuutta. Siksi Louhimiehen elokuva nimenomaan Rokka-keskeisyydellään nostaa tämän eettisen problematiikan esiin vahvemmin kuin se voisi tehdä, jos Rokka saisi vain tavanomaisen käsittelyn.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Historian uhrit

Linnan kansallisia traumoja purkava mutta eksistentiaalisiin ja metafyysisiin mittoihin yltävä romaanitrilogia *Täällä Pohjantähden alla* on ehkä *Tuntematonta sotilastakin* parempi esimerkki siitä, miten historian surullisten tapahtumien uhreja voidaan koettaa kunnioittaa väittämättä, että heidän kärsimyksensä olisivat olleet ikään kuin käypä hinta jostakin sellaisesta tarkoituksesta, joka on tärkeytensä ja ylevyytensä vuoksi pyhittänyt keinot. Linnan romaaniin – niin suuren kertomuksen kuin se Koskelan suvun tarinan kautta kertookin – ei lainkaan sisälly yritystä perustella historian uhreja millään sellaisella suurella kertomuksella, jonka osina niillä olisi ikään kuin oikeutettu tai välttämätön paikkansa. Toisaalta *Täällä Pohjantähden alla* ei myöskään väitä, että nuo uhrit – esimerkiksi Koskelan veljesten kuolemat sisällissotaa seuranneissa teloituksissa ja nuoremman sukupolven veljessarjan kaatuminen talvi- ja jatkosodassa – olisivat olleet yksiselitteisen turhia. Pikemminkin Linna suo (jälleen) lämpönsä ja sympatiansa kärsivälle ihmiselle, niin yksilölle kuin yhteisöllekin, ja koettaa ohjata lukijaansa näkemään jokaisen toisen ihmisen, syyllisenkin, rajattoman ihmisarvon. Huomio suuntautuu pois hinnasta ja tarkoituksesta.

Samalla Linna näyttää osoittavan, että pahuus ja kärsimys jäävät lopulta avoimiksi ja tutkimattomiksi. *Pohjantähden* kolmannen osan loppusivulla radiosta kuuluu laulu Inarinjärvestä, jonka syvyyden Lapin mies ”tahtoi tulla tuntemaan”: ”Köys katkes, laulu kuultihin: niin syvä on kuin pitkäkin. Sen koommin mittaamatta on järvi Inarin.” Kärsimysten merkitys elämässä on juuri tällä tavoin mittaamaton (ks. myös Saarinen 2020), eikä niiden selittämisellä tai oikeuttamisella tule antiteodikea-ajattelun mukaan spekuloida. Pikemminkin jonkin suuren asian puolesta annetut uhrit asettuvat aina ironiseen valoon, ja koko uhrin tai hinnan käsitteistö on torjuttava moraalisesti epäasianmukaisena. Teodikea taas olettaa juuri tuon käsitteistön.

Samantapaista antiteodikeaa tavoittelee jo *Tuntematon sotilas* – lähtien jo tarkoituksellisen kliseiseltä kuulostavalla ”Niin kuin hyvin tiedetään” -fraasilla käynnistyvästä avausvirkkeestään (Linna 1954, luku 1, jakso I), jossa kaikkivaltiaan, kaikkitietävän ja ”kaukaa viisaan” Jumalan maailmanhistorian tapahtumia ohjaava toiminta

https://doi.org/10.21435/tl.272

asetetaan erittäin ironiseen valoon. Yrjö Varpio muistuttaa *Väinö Linnan elämä* -teoksessaan (2006, erit. 297–299) *Tuntemattoman* ”Jumalan” monista parodisista piirteistä, jumalallisen kaikkivaltiuden ja kaikkitietävyyden joutumisesta romaanissa ”pahasti alennettuun” tilaan. Naiivin jumalallisen sallimuksen eli providentian kyseenalaistamisen ohella *Tuntematon sotilas* tietenkin hyökkää monia muitakin aatteita ja myyttejä, kuten nationalistista suur-Suomi-uskoa, sankarikuolemien glorifiointia sekä ylipäänsä sodassa kuolemisen eettis-esteettisen merkityksellisyyden hehkuttamista vastaan. Varpio korostaa perustellusti sitä, kuinka vahvasti Linna asettaa vastakkain yhtäältä sankarilaulujen (Linnan ”lyseolaisestetiikaksi ja -etiikaksi” kutsuman) keinotekoisen ylevyyden ja sodan mielettömyyteen joutuneen sotilaan yksinäisen ja kauhistuttavan kärsimyksen ja kuoleman (ks. mt., 305–308). Isänmaallisen uhrikuoleman ylevöittäminen on juuri sellaista toisen kärsimystä merkityksellistävää (joko uskonnollista tai sekulaaria) teodikea-ajattelua, jonka Linna kärsivän ihmisen kunnioittamiseksi päättäväisesti torjuu. Tämä kriittinen asenne korostuu myös monissa hänen esseissään.

Kärsimys on kuin elämä itse, jonka puolesta *mikään* uhri ei voi olla oikeanhintainen; kärsimys on yhtä pitkä tai syvä kuin elämä, ”niin syvä kuin pitkäkin”. Linna jättää radikaalisti avoimeksi toisen ihmisen kärsimyksen merkityksen, ja juuri tuo avoimuus on uhrien eettistä kunnioittamista. Samaan avoimuuteen, mittaamattomuuden hyväksymiseen, tulisi pyrkiä, kun esimerkiksi sotien uhreja muistetaan. Tällainen eettinen perspektiivi on keskeinen elementti pahuuden ja kärsimyksen tutkimattomuuden tajuamisessa. Varpio on varsin terävänäköinen torjuessaan Linna-kirjansa *Pohjantähti*-luvun lopussa yksioikoiset aatteelliset tulkinnat *Pohjantähden* päätössivujen mittaamattomuuden näköalaa vasten:

> Laulun maininta [järven] mittaamattomuudesta viittaa myös itse romaaniin. Romaani asettaa esille elementtejä, joiden keskinäiset suhteet ovat viime kädessä mittaamattomia ja selittämättömiä. Siksi on tarpeetonta ja turhaa yrittää kiteyttää romaanin maailmankatsomusta yhteen tulkintaan, kysyä esimerkiksi, onko teoksen elämästä ja yhteiskunnasta tarjoama kuva positiivinen vaiko negatiivinen – –. Päinvastoin ristiriitaisten elämänkatsomusten rinnakkaisuus on osa romaanin avaruutta. (Varpio 2006, 481.)

https://doi.org/10.21435/tl.272

Avoimuudesta ja avaruudesta huolimatta voidaan pitää selvänä, että Linnan moraalinen näkökulma historiaan ja sen uhreihin edellyttää antiteodikeaa, teodikeoiden hylkäämistä. Teodikeat nimenomaan yrittävät – moraalisesti paheksuttavalla tavalla – kiteyttää elämän ja maailman viime kädessä positiiviseen kertomukseen joko Jumalan sallimuksesta ja hyvistä tarkoituksista tai vaihtoehtoisesti johonkin sekulaariin (esimerkiksi marxilaiseen) versioon tällaisesta tarkoituksenmukaisuudesta. Linnan romaanien kiteyttäminen antiteodikeatulkintaan ei merkitse niiden avoimuudesta tai ”romaanin avaruudesta” luopumista, vaan pikemminkin tilan tekemistä tällaiselle avoimuudelle kaikenkattavan teodikean torjunnan myötä. Varpiokin hyväksyy – antiteodikean käsitettä käyttämättä – että nimenomaan elämän sattumanvaraisuus ja arvaamattomuus ovat *Pohjantähden* ”perustunteita” (mt., 480), ja niiden vakava tunnustaminen elämän elementeiksi luonnehtii myös antiteodikea-ajattelua. On jälleen eräänlaista toiseuden kunnioittamista muistaa, että niin toisten elämää kuin omaammekin luonnehtii tällainen sattumanvaraisuus ja ettei elämän kulkua voida määrittää etukäteen annetuksi arvattavaksi, mielekkääksi juonikuvioksi.

Historiallinen teleologia

Nuoren tutkijasukupolven kokoama *Kirjoituksia Väinö Linnasta* (Arnkil & Sinivaara 2006) sisältää monia erittäin kiinnostavia analyysejä Linnan tuotannosta ja ajattelusta, mutta tämän luvun aihepiirin kannalta niistä olennaisin on Olli Sinivaaran (2006) oivaltava artikkeli ”*Pohjantähti* ja tragedia”. Sinivaarakin pohtii kärsimyksen merkityksellisyyden ja merkityksettömyyden problematiikkaa, sitä, kärsivätkö *Pohjantähden* henkilöt turhaan vai onko heidän kohtalonsa Jussin kuokanpistollaan alkuun saattaman historian pyörteissä asetettavissa kärsimystä merkityksellistävän teleologian puitteisiin. Antiteodikean käsitettä Sinivaarakaan ei käytä, mutta hänen (kuten Varpionkin) luennallaan on ilmeinen yhteys antiteodikeatulkintaan – ja hän vilauttaa kyllä termiä ”antiteleologinen”, joka kytkeytyy hyvin luontevasti antiteodikealuentaan, koska teodikeoissa varsin usein näyttäytyy jonkinlainen teleologinen eli päämäärähakuinen rakenne.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Sinivaara huomauttaa osuvasti, että *Pohjantähden* tapahtumilla tavallaan on ”itseään laajempi historiallinen merkitys” mutta toisaalta niillä ei ole mitään sellaista (mt., 137). Teos ikään kuin jää tässä eräänlaiseen ratkaisemattomaan aporiaan tai välitilaan, joka ilmenee teleologian samanaikaisessa läsnä- ja poissaolossa.[185]

Sinivaara kiteyttää teleologian – ja siten eräänlaisen sekulaarin teodikean – problematiikan *Pohjantähden* kontekstissa nähdäkseni onnistuneesti: ”Vaikka teleologinen historia johtaa onneen [esimerkiksi suomalaiseen hyvinvointivaltioon], sen hintana on kauhu ja kärsimys. Teleologia tarvitsee tragediaa, mikä puolestaan tekee teleologiasta jotain muuta kuin pelkkää edistyksen voitonmarssia.” (Mt., 147.) Tähän traagisuuden ja teleologisen tarkoituksellisuuden yhteenkietoutumiseen Linna Sinivaaran mukaan suuntaa huomiomme. Tragedian ja teleologian ”yhtäaikaisuus” ilmenee siten lukijan kokemuksessa ”historian yhtäaikaisesta merkityksestä ja merkityksettömyydestä, inhimillisen kärsimyksen sovituksellisesta mielekkyydestä ja sovittamattomasta turhanpäiväisyydestä” (mt., 153). Voidaan kuitenkin kysyä, sopiiko tällainen yhteenkietoutumisteesi yhteen antiteodikeaa korostavan Linna-tulkinnan kanssa. Antiteodikea-ajattelijankaan ei tarvitse kieltää sitä, että kärsimyksellä *voi* olla *myös* merkityksellisiä aspekteja ja että on olemassa myös tarkoituksenmukaista kärsimystä. Hän korostaa vain, ettei kaikki kärsimys ole aina tai välttämättä merkityksellistä ja että ennen kaikkea on tunnustettava toisen – uhrin – näkökulma pyrkimättä sitä merkityksellistämään. Toisaalta käsitys teleologiasta historiaa ohjaavana voimana on juuri sellainen sekulaari teodikea, jonka merkityksellistämispyrkimys ulottuu tavallaan kaikkialle murskaten yksilön kokemuksen hänen oman ainutkertaisen kärsimyksensä merkityksettömyydestä – kokemuksen, jolle Linna mitä ilmeisimmin tahtoi antaa kaiken sille kuuluvan arvon ja moraalisen painon.

185 Olisi ehkä kaukaa haettua nähdä tämä analogiana luvussa ”Hirviön toiseus” käsiteltyjen hirviöhahmojen välitilamaisuuteen tai kategorioiden väliin asettumiseen, mutta maailman ja elämän mahdollisen käsittämättömyyden ja hallitsemattomuuden kuvaamisen reitit voivat kirjallisuudessa olla hyvin moninaisia – gotiikasta historialliseen sotaromaaniin.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Sinivaara arvelee kiinnostavasti, että Linnan tragedia on ”toisen asteen tragediaa” (mt., 158), jossa traagisinta kuvatuissa kärsimyksissä onkin se, etteivät ne olekaan ainakaan yksinomaan traagisia vaan palvelevat myös historian päämääriä ja edistystä. Traagisuus ikään kuin haihtuu, kun romaanin lopulla ollaan jo historiallisesti etäämmällä kaikkein traagisimmista kärsimyksistä. Sinivaaran mukaan ”tragedia kääntyy teleologiaksi”, kun tapahtumat saavat teleologista kokonaismerkitystä, mutta toisaalta samalla teleologia kääntyykin tragediaksi alkaessaan ”tyhjentyä ja hajota” (mt.). Traagisuus on tavallaan metatasolla entistä syvempää, koska hyvä toteutuukin kärsimysten kautta teleologisen logiikan mukaisesti.

Tällainen historianfilosofinen tulkinta ansaitsee vakavaa huomiota, eikä sen suhde edellä ehdotettuun antiteodikealuentaan ole aivan suoraviivainen. Eräässä mielessä antiteodikea kyllä kiistää kaiken teleologian ja osittain kärsimysten traagisuudenkin, koska (kuten todettu) tragediakin on lopulta yksi tapa merkityksellistää ja ylevöittää kärsimystä, joka silkassa tarkoituksettomuudessaan voi olla tragedian käsitteistön ulottumattomissa – ja siksi ei esimerkiksi ole aivan paikallaan kutsua holokaustia (tai jatkosotaa) tragediaksi.[186] Toisaalta Sinivaaran mukaan *Pohjantähti* nimenomaan, osin koomisinkin keinoin, ”maallistaa” tragediaa (mt., 172), vaikka toisaalta säilyttääkin kärsimyksen ja historian kuvauksessaan myös myyttisen ulottuvuuden. Antiteodikea-ajattelijakin voi hyvin yhtyä ajatukseen toisen tason tragediasta, jossa metatasolla tragiikka vain tummenee siksi, että kärsimykset ovat kuin ovatkin palvelleet hyviä tarkoituksia eivätkä siten merkityksellistykään ainakaan yksinomaan siinä antiteodisistisessa merkityksettömyydessä, jollaisiksi ne niiden kokijoiden kunnioittamiseksi toisaalta tulisi – moraalisin perustein – mieltää.

Ehkä *Pohjantähden* ja analogisesti myös *Tuntemattoman sotilaan* syvätragedia piilee siinä, että joudumme tahtomattammekin aina katsomaan toisen kärsimyksen ohi, hyväksymään sen moraalisesti sietämättömän ajatuksen, että kärsimys sittenkin (ainakin mahdollisesti) palveli jotakin suurempaa tarkoitusta, ja näin myöntämään, että mit-

186 Traagisuuden käsitteeseen palataan kuitenkin hieman eri näkökulmasta luvussa ”Abstrakti toinen ja turvallinen etäisyys pandemian aikana”.

https://doi.org/10.21435/tl.272

taamaton olikin (osin) mitattavissa ja ettei pohjattominkaan inhimillinen tuska sittenkään ole ääretön vaan jollakin tavalla rajattavissa ja hallittavissa, niin rajaamattomaksi ja mittaamattomaksi kuin se (vilpittömästi) koetaankin. Antiteodikean perimmäisin ahdistavuus voi piillä siinä, ettei se ole koskaan loppuun asti läpivietävissä vaan onkin vaarassa kääntyä teodikeaksi. Antiteodikea-ajattelijaa piinaa – ja antiteodikean itsensä näkökulmasta tulee piinata – jatkuva huoli siitä, että antiteodikea itse saattaa merkityksellistää kärsimyksen korostaessaan sen merkityksettömyyttä.[187]

Romaanien fiktiivisyys

On kenties kiinnostava ja laajempaankin (toiseus)analyysiin kutsuva yksityiskohta, että Linnan molempien tässä tarkasteltujen romaanien lopussa kuunnellaan radiota. *Tuntemattoman sotilaan* loppukohtauksessa radiossa pitää puhetta ”ministeri”. Englannintaja Liesl Yamaguchi arvelee kehutun *Unknown Soldiers* -käännöksensä[188] (Linna 2015 [1954], 467) jälkisanoissa, viitaten Jyrki Nummen (1993) Linna-tutkimukseen, että tämä olisi kirjailijalta tarkoituksellinen muistutus teoksen fiktiivisyydestä, kirjallisuuden ja todellisen historian välisestä erosta: sodan päätyttyä radiopuheen piti Yamaguchin mukaan presidentti Risto Ryti. Tämä ei tosin ole lainkaan uskottavaa, koska Ryti ei jatkosodan aselevon astuessa voimaan syyskuussa 1944 enää ollut tasavallan presidentti, vaan Mannerheim oli jo elokuussa valittu hänen seuraajakseen. Esimerkiksi Henrik Meinanderin (2009) Suomen synkkää vuotta 1944 käsittelevästä teoksesta voi tarkistaa, että puheen piti ministeri von Born.[189] *Pohjantähden* edellä siteerattu radioääni

187 Tähän antiteodikean sisäiseen ongelmaan viitataan myös *Kantian Antitheodicy* -teoksessamme hieman erilaisessa yhteydessä (Kivistö & Pihlström 2016, luku 6). Antiteodikeoiden taipumuksesta kääntyä teodikeoiksi vrt. myös Pihlström 2021b, luku 6. Vrt. tässä myös Sinivaaran (2006, 184–186) keskustelua *Pohjantähden* lopusta, muistamisesta ja uhreista.

188 Linna-käännöksistä vrt. jälleen Nummi ym. 2020.

189 Von Bornin puhe löytyy myös Ylen verkkosivuilta: https://yle.fi/aihe/artikkeli/2011/05/06/oikeusministeri-ernst-von-bornin-puhe-moskovan-valirauhansopimuksesta-1944?qt-tabs_under_article=1&page=1. Fiktiivisen

https://doi.org/10.21435/tl.272

etäännyttää onnistuneemmin lukijan Pentinkulmasta kääntäessään huomion Lappiin ja Inarinjärveen. On vaikeaa arvioida, voisiko näillä radioviittauksilla olla syvempää merkitystä, mutta radiosta kuuluvan puheen tai laulun voitaisiin ajatella tuovan romaanihenkilöiden maailmaan ulkopuolista näkökulmaa, toiseutta, ja näin muistuttavan siitä, että heidän kokemuksensa kärsimyksen merkityksellisyydestä tai merkityksettömyydestä asettuvat aina myös laajemmista perspektiiveistä katseltaviksi – ja siten edellä kuvatun teodikean ja antiteodikean (tai teleologian ja tragedian) dialektiikan armoille. Radio on yksi tapa kytkeytyä toisiin ja toiseuteen; Eino Leinon ”valkolintujen” (vrt. luku ”Eksistentialismin ja valistusaatteen kamppailu – filosofisia huomioita Eino Leinosta toiseuden ja sivistyksen runoilijana”) tapaan se tuo viestiä ja aatteita yksilöä laveammasta maailmasta.

Siinä missä *Tuntemattoman sotilaan* radiopuheen pitää ministeri, *Pohjantähden* radiossa kuultavan Inarinjärvi-laulun esittää lapsikuoro. Tässä voidaan kenties nähdä viittaus tulevaan, siihen, että viattomien lastenkin on vielä kerran käytävä mittaamaan mittaamatonta, mahdottomaan Jobin kamppailuun kohtaloa tai jumaluuksia vastaan. Molemmissa teoksissa on muitakin radiokohtauksia, ja niiden tarkastelulle joku Linna-eksegeetti voisi kenties omistaa erillisen tutkielman. Yleisemmin tässä vain hyvin lyhyesti eritelty teodikean ja antiteodikean problematiikka Linnan tuotannossa ansaitsisi syvällisemmän ja yksityiskohtaisemman tarkastelun: olisi paikallaan romaaneja paljon lähempää lukien kriittisesti testata tulkintahypoteesia, jonka mukaan antiteodikea on avain *Tuntemattoman sotilaan* ja *Pohjantähden* ajatusmaailmaan. Tämän luvun keskustelu aiheesta on vain alustavasti pohjustanut tällaista perinpohjaisempaa Linna-tutkimusta, johon toivottavasti joku joskus ryhtyy.

Niin tässä kuin Leino-luvussakin ehdotetusta filosofis-aatehistoriallisesta lähestymistavasta huolimatta on paikallaan jälleen muistuttaa, ettei Linnan romaanien sen enempää kuin muunkaan kirjal-

teoksen tulkinnan kannalta ei ole merkitystä sillä, kuka todellisuudessa tuon radiopuheen piti (*Tuntemattoman sotilaan* maailmassa puhuja on joka tapauksessa ”ministeri”), mutta on yllättävää, että poikkeuksellisen ansiokkaana pidetty kääntäjä erehtyy näin elementaarisessa historiallisessa seikassa.

https://doi.org/10.21435/tl.272

lisuuden ja taiteen pääpyrkimyksenä ole minkään erityisten taiteen ulkopuolelta asettuvien aatteiden, ei antiteodikean eikä sodanvastaisuudenkaan, edistäminen. Linnankin teokset ovat moraalisia tekoja, jotka pyrkivät ihmisen ja inhimillisen kärsimyksen uhrien kunnioittamiseen, mutta ne ovat tällaisia tekoja nimenomaan kirjallisuutena. Arvioidessamme kirjailijan aatteissaan konstruoimaa suhdetta maailmaan ja ihmiseen arvioimme samalla sitä romaanin avaruutta, joka mahdollistaa aatteiden avoimuuden. Linnan romaanit ovat filosofisia olemalla kirjallisuutta (eivätkä filosofiaa). Kaunokirjallisen teoksen filosofis-aatteellisen tulkinnan tulee kunnioittaa tulkinnan kohdetta nimenomaan kirjallisuutena. Tämäkin on eräänlaista toiseuden kunnioittamista: filosofin ei pidä redusoida filosofisesti tutkimaansa kirjallisuutta filosofiaksi, vaan hänen tulee antaa sen jäädä filosofiaan nähden toiseksi, taiteeksi.

Sillä ei tällaisessa tulkintatyössä lopulta ole kovin suurta merkitystä, oliko Linna itse oikeassa vai väärässä esimerkiksi poliittisissa tai historiallisissa näkemyksissään. Romaanin filosofista lukijaa odottaa joka tapauksessa romaanin avaruuden mittaamattomuus, ympäröivän todellisen maailman – ja sen historian – samoin kuin kirjallisen perinteen loputon tulkittavuus. Kirjallisuuden filosofis-aatteellisen tarkastelun keinoin voidaan ottaa kriittistä, sekä eettistä että historiallista etäisyyttä siihen, miten teos aatteittensa välittämänä kuvaa ihmistä ja (toisten) ihmisen maailmaa.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Kivun toiseus ja toisen kipu

Englantilainen runoilija W. H. Auden kirjoitti yhdessä tunnetuimmista runoistaan ”Musée des Beaux Arts” (1939), että vanhat taidemaalarit olivat vanginneet kärsimyksen kokemuksesta jotakin olennaista: se tapahtui aina toisaalla, toisille ihmisille, silloin kun joku muu söi rutiininomaisesti illallistaan, katseli ikkunasta kadulle tai jatkoi vain päiväkävelyään. Audenin esimerkki etäisyydestä toisen kärsimykseen oli Pieter Brueghelin (mahdollisesti epäperäinen) maalaus ”Maisema ja Ikaroksen putoaminen” (noin 1558), jonka etualalla kyntäjä kulkee hevosensa perässä pellolla ja valkopurjeiset laivat seilaavat määrätietoisesti merenlahdella. Kukaan ei huomaa maalauksen oikeassa alakulmassa pientä veden loiskahdusta ja tuskin havaittavaa putoavaa poikaa, joka on lentänyt vahasiivillään liian lähelle aurinkoa ja hukkuu vihreään mereen:

> In Brueghel's Icarus, for instance: how everything turns away
> Quite leisurely from the disaster; the ploughman may
> Have heard the splash, the forsaken cry,
> But for him it was not an important failure; the sun shone
> As it had to on the white legs disappearing into the green
> Water, and the expensive delicate ship that must have seen
> Something amazing, a boy falling out of the sky,
> Had somewhere to get to and sailed calmly on.

Audenin ekfrasis osoittaa toiseuden asettuvan kivun ja kärsimyksen kokemuksen ytimeen. Etsiessään maalauksesta sen nimen mukaista tapahtumaa, Ikaroksen putoamista, katsoja joutuu *kokemaan* kärsimyksen kaukaisuuden mittakaavan, toisaalla tapahtuvan tragedian huomaamattomuuden ja oman etäisyytensä siihen. Kuinka pienenä ja

https://doi.org/10.21435/tl.272

etäisenä toisen kärsimys tai jopa kuolema meidän ohimenevälle katseellemme näyttäytyykään?

Kivun merkityksiä eri kirjallisuudenlajeissa tutkinut David Morris (1996) muistuttaa, että kärsimystä on tarkasteltava osana vastaavaa ihmisten sosiaalista kanssakäymistä. Maalauksen hahmojen tavoin ihmiset syventyvät omiin arkisiin puuhiinsa huomaamatta kärsivää ihmistä. Morrisin mukaan Auden ei runossaan esitä moraalikritiikkiä ihmisten välinpitämättömyyttä kohtaan vaan valottaa etäisyyttä – maisemaa – ihmisten välisten suhteiden väistämättömänä rakenteellisena piirteenä. Kyntäjä ei tietoisesti käännä katsettaan pois putoavasta pojasta, vaan hänen oma työnsä vaatii kaiken huomion. Tällaisessa epäsuorassa suhteessa olemme väistämättä toiseen ihmiseen, tahdoimme tai emme. Virginia Woolf puhui samaan tapaan sympatian vaikeudesta tai jopa mahdottomuudesta esseessään ”On Being Ill” (”But sympathy we cannot have”, 1926, 35), sillä kuullessamme toisen sairaudesta muistelemme vain omia sairaustapauksiamme ja kokemustemme väliin jää aina pieni häiriö tai särö (”some little distraction”, mt., 35). Sympatian vaikeus kuitenkin myös suojaa maailmaa: jos tuntisimme sisimmässämme toistemme kivun, maailman liike lakkaisi.

Kirjallisuuden yksi perustavimpia piirteitä on ollut Audenin ja Woolfin tavoin etsiä ilmaisua yhtä aikaa sekä universaalille että henkilökohtaiselle kivun ja kärsimyksen kokemukselle. Morrisin ohella humanistisen kipututkimuksen uranuurtajiin kuuluva Elaine Scarry on käsitellyt toisen kivun vierautta ja oman kivun varmuutta klassikoksi muodostuneessa teoksessaan *The Body in Pain* (1985). Teoksen taustalla oli Scarryn halu analysoida 1900-luvun julmuuksia holokaustista Gulagiin ja Kiinan kulttuurivallankumoukseen. Scarryn muotoilema negatiivinen käsitys kivusta on ollut vaikutusvaltainen, mistä ovat merkkinä myös sen synnyttämät kriittiset näkökulmat. Humanistisessa kipututkimuksessa on korostunut – esimerkiksi pelkän kudosvaurion sijasta – kivun ymmärtäminen yhteydessä kieleen, mielikuvitukseen ja minuuteen. Seuraavassa tarkastellaan ensin lyhyesti Scarryn pääteesejä kivun negatiivisuudesta ja sen jälkeen erilaisia kirjallisuuden keinoja lähestyä kivun toiseutta esimerkiksi metaforien, niiden välttämisen, vaihtoehtoisten kipuasteikoiden ja kääntämisen käsitteen avulla. Näitä ajatuksia maailman ahtautumisesta ja rakentu-

https://doi.org/10.21435/tl.272

misesta kivun kautta koetellaan luvussa erityisesti lyriikan ja lyyristen esseiden yhteyksissä.[190]

Scarryn ajattelun ohella tämän luvun lähtökohtana on Morrisin (1993) ajatus siitä, että kivun kokemus rakentuu kielen ja mentaalisen representaation kautta ja että kirjallisuudenlajit muokkaavat kokemusta antamalla sille muodon. Kivun esittäminen eri lajeissa ohjaa sen kokemista ja luo malleja kokemustodellisuudelle, niin että lajin kokemusta muovaava voima yltää muodon yli merkitykseen. Lajimallit ohjaavat myös yleisöä antamalla tulkinnalle tietyt kehykset. (Mt., 34.) Tämä ajatus korostaa kivun kokemisen historiallisuutta, kulttuurisidonnaisuutta ja riippuvuutta kielestä muistuttaen samalla, että kivun kokemusta voidaan myös muuttaa muuttamalla näitä ennakkoehtoja. Kirjamme muissa luvuissa kärsimystä käsitellään pääosin proosakirjallisuuden kautta, mutta tässä luvussa esitetään lyyrisen kohdeaineiston avulla kysymys siitä, voisiko nimenomaan lyyrinen kieli tavoittaa kivun kokemuksen yksilöllisiä rekisterejä ja tarjota näin eettisen lähtökohdan kivun kuvaamiseksi.

Maailman kutistuminen

Scarryn määritelmän mukaisesti kipu on radikaalin epäjärjestyksen ja erilaisuuden kokemus. Se on kaikkein henkilökohtaisimpana kokemuksena vaikeasti jaettavissa, joskus jopa vaikeasti havaittavissa. Scarryn mukaan tärkein kipua koskeva tosiseikka on sen samanhetkisyys ja läsnäolo (”*its presentness*”; Scarry 1985, 9), aivan kuten

190 Kivun käsite sisältää tässä artikkelissa sekä fyysisen tuntemuksen (aistimuksen) että psyykkisen ja emotionaalisen komponentin (tunteen). Kivun kielellisen ilmaisemisen sekä ensimmäisen ja kolmannen persoonan näkökulmasta esitettävän kipupuheen erojen tarkastelussa ohittamaton filosofinen klassikko on Wittgenstein, jonka *Filosofisissa tutkimuksissa* (1981 [1953]) kivun kielipeli(e)n analyysillä on keskeinen rooli. Tässä luvussa pitäydytään kuitenkin kivun kirjallisissa kuvauksissa. Se, että Wittgenstein keskittyi kieli- ja mielenfilosofisissa pohdinnoissaan nimenomaan kipuun ja sen ilmaisemiseen, ei varmastikaan ole sattumaa (vaikka moni muukin yksityinen kokemus olisi toiminut esimerkkinä), vaan ratkaisulla on eettistä merkitystä Wittgensteinin filosofian elementtinä.

https://doi.org/10.21435/tl.272

voimakkaimmassa mahdollisessa kivussa eli kidutuksessa kaikkein olennaisin tosiseikka on sen tapahtuminen (”it *is happening*”; mt., 9). Kipua kokevalle yksilölle se on ylitsevuotavasti läsnä, vahvemmin todellista kuin mikään muu kokemus, ja silti miltei näkymätöntä ja tuntematonta muille – kuin norjalaisen taidemaalari Edvard Munchin kuuluisan maalauksen katsojalle äänettömäksi jäävä huuto (vrt. mt., 51). Scarry (mt., 3) vertaa toisen ruumiinsa onkaloissa kokeman kivun salaperäisyyttä maanalaiseen salaisuuteen, näkymättömään maantieteeseen tai tähtienvälisiin tapahtumiin avaruudessa. Hän tiivistää ajatuksen toisen kivun kaukaisuudesta ja tavoittamattomuudesta muistettavasti sanomalla, että kivusta kärsiminen tarkoittaa varmuuden tunnetta (”have certainty”) mutta toisen kivusta kuuleminen epäilystä (”to have doubt”) (mt., 4).

Kipu on Scarrylle puhdas fyysinen negaation kokemus, elämän keskeyttävä ja välitön vastakkaisuuden aistimus, joka vastustaa ja jota vastaan on asetuttava (”againstness”; mt., 52). Kipu määrittyy minuuden ulkopuoliseksi, omaan itseen kuulumattomaksi ja vieraaksi viholliseksi, toiseudeksi, josta on hankkiuduttava eroon (”not oneself”, ”not me”; mt., 52). Terveyden kokemuksesta tällainen vierauden, tunkeutumisen ja objektina olemisen tunne tai koskemattomuuteen kohdistuva uhka puuttuu.

Scarryn mukaan kipu vaikuttaa maailmasuhteeseemme eristävästi häivyttämällä muun maailman ja rajoittamalla kommunikaation mahdollisuutta ihmisten kanssa. Ihmisen elintila kapenee elämän keskittyessä oman ruumiin ympärille – Scarry puhuu maailman vetäytymisestä kokoon, kutistumisesta ja sulkeutumisesta (”world contraction”; mt., 32). Tuskaisen ruumiin vallatessa minuuden mielenkiinto kaikkeen muuhun katoaa.[191] Kivun täyttäessä kokemusmaailman sairastava ja kärsivä ihminen käpertyy omaan olemiseensa. Samalla ”sokaiseva” kipu tuhoaa tietoisuutta tekemällä mahdottomaksi monimutkaisen ajattelun, köyhdyttämällä tunteita ja vaikuttamalla jopa kaikkein elementaarisimpiin havaintoihin. (Mt., 54.)

191 Vrt. Scarry (mt., 54): ”Pain begins by being ’not oneself’ and ends by having eliminated all that is ’not itself’.”

https://doi.org/10.21435/tl.272

Tämä elämänpiirin ahtautuminen näkyy esimerkiksi ikääntyessä: vanhuutta on kuvattu usein eristymisen ja näkymättömyyden kuvin, joissa tietoisuus elämän rajallisuudesta korostuu. Ajan luonne muuttuu elämän suuntautuessa kohti loppua ja kuolevaisuuden hyväksymistä. Ikääntyvän ruumiin valta näkyy liikkumattomuutena, elämänpiirin kapenemisena, unen määrän vähenemisenä ja vuoteenomaksi joutumisena. Oma ruumis kuivuu, pienenee ja itsenäistyy. Myös kieli voi etääntyä tosielämästä: vanhukset toistavat vanhoja tarinoita, automaattisia hokemankaltaisia puheenparsia ja muminoita. Samoin dementiassa suhde kieleen ja aiempaan minään muuttuu muistojen kadotessa. Ruumis ja mieli ovat korostetun sidottuja toisiinsa, fyysinen sairaus ja henkinen eristyminen kulkevat yhdessä. Ruumiin lakatessa tottelemasta sille annettuja käskyjä jäljelle jäävät vain tavat ja rutiinit, sosiaaliset refleksit, jotka ovat syöpyneet ruumiin muistiin.[192] Vastareaktiona vanhuuden negatiiviselle tulkinnalle on nostettu esiin vanhenemisen hyviä puolia roomalaisen Ciceron *Vanhuudesta*-tutkielmasta lähtien, sillä vanhuus myös vapauttaa ihmisen monista sosiaalisista odotuksista ja paineista.[193]

Teoksessaan *The Triumph of Achilles* (1985, ks. Glück 1997) yhdysvaltalainen runoilija Louise Glück kuvaa tällaista vanhuuden ja sairauden synnyttämää sosiaalista railoa ja mihinkään reagoimattoman isän kuolemaa runossa ”Metamorphosis”. Hetken aikaa runon isä näyttää elävän nykyhetkessä, kun hän kääntyy katsomaan tytärtään mutta katseen suunta on suoraan aurinkoon. Hän tuijottaa tyhjillä silmillään ”niin kuin sokea mies tuijottaa / suoraan aurinkoon, sillä / mitä tahansa se voisi tehdä hänelle / on jo tehty” (mt., 157). Runo kuvaa kohtaamista unohtamisen sanoilla, ja isä vertautuu ilmeettömyydessään itsepäiseen lapseen, joka kieltäytyy syömästä, kunnes hän kääntäessään päänsä pois katoaa yhdessäolon tilasta. Glück käsittelee muutenkin paljon kipua runoissaan, joissa ”kivusta syntyy aina

192 Dementiasta kirjallisuuden aiheena ja yksilön kokemuksen välittäjänä ks. Bitenc 2012. Kirjallisuudessa vanhenemista ovat kuvanneet esimerkiksi Simone de Beauvoir teoksessaan *Vanhuus* (1992 [1970]) ja Philip Roth romaanissaan *Everyman* (2007). Ikääntymisen suhteesta sivistykseen ja akateemiseen elämänmuotoon ks. Kivistö & Pihlström 2018, luku 8.

193 Vanhuuden ylistyksistä ks. Kivistö 2009a, 100–102.

https://doi.org/10.21435/tl.272

jotain. / Äitisi kutoo" (runossa "Love Poem", mt., 90). Toisinaan kipu on täysin tarkoituksetonta, kuten runossa "World Breaking Apart" (teoksessa *Descending Figure*, 1980, ks. mt.), jossa kipu vertautuu lunta kuvioiksi kerrostavaan tuuleen, "vapaaseen käteen, joka ei muuta juuri mitään" (mt., 145).

"Metamorphosis"-runon nimessä näkyvää muodonmuutoksen aihetta voidaan tarkastella myös suhteessa kipuun. Taidehistorioitsija James Elkins (1999, 26) näkee metamorfoosin kivun vastakohtana, ruumiin älyllisenä uudelleenjärjestelynä, joka vetoaa katsojan intellektuaaliseen kykyyn kuvitella muuttuvia muotoja. Hänelle klassisen kirjallisuuden ja myyttien, kuten Ovidiuksen runouden, muodonmuutostarinat ovat *kivuttomia* tapahtumia: Dafne ei tunne kipua muuttuessaan laakeripuuksi; hän ei tunne millään lailla muuttuvaa muotoaan. Elkins pitää tätä merkkinä siitä, että vaikka muodonmuutos koettelee ruumista se ei kosketa tunteita – muodonmuutos on puhtaasti "idea" ja älyllistä "pakenemisen runoutta". Glückin runossa muodonmuutos heijastelee vanhuuden muuttuvaa olemusta ja läheisen ihmisen etääntymistä omaan suljettuun maailmaansa tai jopa toiseen, ikuisuuden aikaan.

Scarryn (1985) ajattelussa kova kipu ei vain vääristä suhdettamme maailmaan, vaan se myös vastustaa kielellistä ilmaisua ja "monopolisoi" kielen tehden valituksesta ainoan ilmaisumuodon ja kivun ilmaisemisesta kielen ainoa sisällön (mt., 54). Scarryn mukaan tuhotessaan kieltä kipu johtaa esikielelliseen huutojen ja kuiskausten tilaan – vertailukohtana voisivat olla kristillisessä mystiikassa sielun kaipuuta Jumalaan ilmentävät huokaukset rukouksissa ja kontemplaatiossa. Levinas kirjoitti esseessään "Useless Suffering" (1982),[194] että kärsimys ei tarkoita vain kyvyttömyyttä hallita omia tuntemuksia vaan se on myös alistumista passiivisuuden valtaan ja kyvyttömyyttä vaikuttaa omaan tilanteeseen. Äärimmillään tämä alisteisuus tarkoittaa kielen tuhoutumista ja merkityksen mahdottomuutta. Scarry antaa kuitenkin äänelle ja kielelle mahdollisuuden laajentaa sairauden ja kivun

194 Tämä Levinasin keskeinen kirjoitus sisältyy teokseen Levinas 2006 [1996]. Ks. myös luku "Jumalan hiljaisuus – Primo Levi, holokausti ja toisen kärsimys".

https://doi.org/10.21435/tl.272

rajoittamaa minuutta ruumiin rajojen yli, vastustaa ”kutistumisen” kokemusta ja ahdistusta, pelkän ruumiin korostumista minuudessa tai tulemista ruumiiksi vailla kieltä. Kielen avulla voidaan voittaa kivun paikalleen sitova voima. Journalisti Henri Alleg kuvasi muistettavasti, kuinka Algerian sodassa kidutetut vangit lauloivat selleissään ja suoraan sydämestä kohoavat melodiat olivat heidän viimeinen vapauden ilmaisunsa (vrt. Kivistö 2020, 212). Scarryn mukaan äänestä tulee oman itsen laajentamisen viimeinen keino: niin kauan kuin on mahdollista puhua (tai laulaa), minuus pystyy ylittämään ruumiin rajoja, mutta hiljaisuudessa (vrt. luku ”Jumalan hiljaisuus – Primo Levi, holokausti ja toisen kärsimys”) minuuden rajat määrittyvät kuolevaisen ruumiin mukaisiksi.

Scarryn ajattelussa kipu on ikään kuin itsenäinen olento tai häiriö, joka keskeyttäessään arkipäiväiset toimet näyttäytyy esteenä, joka tulee ylittää, tai ongelmana, joka pitää ratkaista. Scarry kirjoittaa, että kivun iskiessä minuuteen kohdistuu sille vihamielinen voima, joka uhkaa minän olemassaoloa ja tekee omasta ruumiista vihollisen. Kivulias ruumis näyttäytyy samalla sekä osana minuutta että sille vieraana tunkeutujana, joka kieltää tunteen minuudesta äkillisellä välitöntä helpotusta vaativalla tavalla. Kipua tunteva ihminen kokee oman ruumiinsa voimallisena passiivisuutena ja joutuu alistumaan sen hallintaan. (Mt., 52.)

Sosiologi Lous Heshusiusin omaelämäkerrallinen teos *Inside Chronic Pain: An Intimate and Critical Account* (2009) valaisee hyvin tällaista torjuvaa ymmärrystä kivusta.[195] ”Pain and Others” -nimellä otsikoidussa luvussa Heshusius kuvaa scarryläistä epäilyksen kokemusta ja sitä, miten ystävien on mahdotonta käsittää kivun tuomaa muutosta elämään. Ystävien toistuvaan kysymykseen ”What do you do all day?” (2009, 107) on vaikeaa vastata, sillä aiemman työn tilalle ei ole tullut vapaa-aikaa vaan vain päivät täyttävä kipu, jonka maailmaa tuhoava voima jää ystäville kaukaiseksi epäuskon kokemukseksi – hieman Jobin ystävien tapaan. Heshusius pohtii rajoitteita – erään-

195 Heshusiuksen teos keskittyy auto-onnettomuuden jälkeisen kroonisen kivun hetkittäisyyteen ja episodimaisuuteen lineaarisen kerronnan sijasta; episodimaisuudesta ks. Wasson 2018, 109–111.

https://doi.org/10.21435/tl.272

laisia *tekemättömyyden* ulottuvuuksia – kivun kokemuksessa: päivät täyttävää selviytymistä pienimmistä askareista, sovittujen asioiden perumista, aiemmin tehtyjen asioiden kirpeää muistelua ja unelmointia siitä, mitä on vaikeaa enää tehdä.[196] Toiminnan sijasta kipu tuo elämään lukuisia uusia tapoja olla kykenemättä toimimaan. Samalla kroonisen kivun alleviivaama ihmisen rajallisuus on Heshusiusin mukaan monille ystäville mahdotonta ymmärtää. Sen kielikuva on ikään kuin liian kirkas ja räikeä ollakseen uskottava. Heshusius pohtii kroonisen kivun vaikutuksia ystävyyden ymmärtämiseen ja ystävien menettämiseen, mikä tuo kivun kokemukseen yhden kipeän sosiaalisen tason lisää. Autobiografinen teos kutsuu myös lukijaa pohtimaan lukemisensa motiiveja – yritämmekö näin ymmärtää kipua, toisen kipua vai omaamme? Millaiseen eettiseen tilanteeseen lukija toisen yksityisistä kokemuksista lukiessaan asettuu?

Korostaessaan ajatusta kivun toiseudesta Scarryn ajattelu johdattaa risteyskohtaan, jossa kipu toisaalta pakenee kielellistä ilmaisua ja toisaalta tarjoaa juuri siksi lähtökohdan kirjalliselle esittämiselle. Monet nykytutkijat ovat asemoituneet Scarryn negatiivista kipukäsitystä vastaan analysoimalla kirjallisuuden monitahoisia tapoja kielellistää kipua ja näkemällä kivun mahdollistaman maailmasuhteen Scarryä valoisammin. Kielellisen rekisterin varannoista metaforat ovat olleet ehkä kiistanalaisimpia taipumuksessaan sekä ilmaista että peittää kivun todellisuutta.

Kivun metaforat(tomuus)

Nietzschelle kärsimys oli jalostava voima, joka mahdollisti ihmisen kohottautumisen keskinkertaisuuden yläpuolelle. Tätä ylevää ajatusta vasten näyttäytyy melko hupaisana se, että Nietzsche nimesi oman kipunsa koiraksi: se oli yhtä uskollinen, tungetteleva ja hävytön, mutta

196 Kirjallisuudessa kivun läsnäoloa on kuvattu usein omakohtaisessa rekisterissä. Omakohtaisista kroonista kipua käsittelevistä teoksista amerikkalaisessa kirjallisuudessa ks. myös kirjallisuuden professori Lynne Greenbergin muistelmat auto-onnettomuuden jälkeiseltä ajalta, *The Body Broken: A Memoir* (2009); ks. Mintz 2015, 80–82.

https://doi.org/10.21435/tl.272

samalla viihdyttävä ja nokkela kuin kaikki koirat. Koiran tavoin kipua oli mahdollista nuhdella ja siirtää huonot tuntemuksensa siihen, niin kuin monet tekivät koiriensa, palvelijoiden tai vaimojensa kanssa. Koiraksi nimeäminen on yksi tapa etäännyttää ja ulkoistaa kipu oman ruumiin ulkopuolelle.[197] Heshusius (2009, 122) huomauttaa paljon myöhemmin, että hänellä kivun kanssa elämistä helpottavat (ei-metaforiset) kissat: ihmisen tarpeista mitään välittämättä ne jatkavat elämäänsä näkemättä hänessä itsessään mitään muutosta. Näin kissojen absoluuttinen toiseus turvaa minuuden integriteetin vaikeassakin elämäntilanteessa.

Toinen tavallinen tapa lähestyä kipua on etsiä sille vertailukohtia vihamielisistä metaforista. Kipu voidaan nähdä aseena, veitsenä tai nuolena – samalla tavalla 1880-luvulla puhuttiin bakteerien ”hyökkäyksestä” ja aseistauduttiin ”vihollista” vastaan lääkkeillä. Kipua pohtineista tutkijoista Susan Sontag oli kuitenkin ankara metaforien kriitikko: hän pyrki riisumaan sairauden abstrakteista, kirouksen tai rangaistuksen kaltaisista kulttuurisista merkityksistä ja vastusti ihmisruumiin tulkitsemista kielikuvien avulla. Koska Sontagin mukaan sairaus *ei* ole metafora, rehellisin tapa suhtautua sairauteen on välttää vertauskuvallista ajattelua ja puhdistaa sairaus mystiikasta ja romantiikasta. Sontag suhtautui etenkin varhaisemmassa tuotannossaan kriittisesti paitsi metaforiin myös tarinoihin sairauden kuvaajina: hän katsoi niiden kätkevän kärsimyksen todellisuutta ja sairauden fysiologisen perustan luomalla liian helppoja tunteellisen samastumisen kohteita.[198]

Lääkäri ja kirjallisuudentutkija David Biron mielestä metaforat sen sijaan toimivat lääkkeen tavoin lievittämällä kipua. Hänen mukaansa kipua on mahdotonta ymmärtää ilman metaforia, sillä kivulla ei ole omaa suoraa tai kirjaimellista kieltä. *The Language of Pain* -kirjassaan (2010) sekä useissa artikkeleissaan (esim. 2012) Biro on nimennyt

197 Monet kipututkimukset viittaavat Nietzschen koirametaforaan, ks. esim. Scarry 1985, 11; Folkmarson Käll 2012, 32.

198 Sontag tutki kamppailua sairauden retorisesta omistuksesta esimerkiksi teoksessaan *Sairaus vertauskuvana* (1991 [1978]). Toiseuden aiheen kannalta on olennainen hänen kivun katsomista käsittelevä teoksensa *Regarding the Pain of Others* (2003); kärsimyskuvista ks. myös Kivistö 2020, luku 10.

https://doi.org/10.21435/tl.272

kolme kivun metaforisen näkemisen pääryhmää, jotka ovat ase (kipu viiltää ja vahingoittaa kehoa), peili (kipu heijastetaan kehon ulkopuolelle) ja röntgensäde (kipu kuvitellaan kehon uumeniin). Näille strategioille on yhteistä pyrkimys kivun metaforiseen ymmärtämiseen korvaamalla vaikeasti kuvailtava sisäinen tuntemus havainnollisella ulkoisella vertailukohdalla.[199]

Sontagin tavoin myös kirjallisuudentutkija Susannah Mintz suhtautuu kriittisesti metaforiin ja painottaa sitä, että kipua pitäisi lähestyä tarkastelemalla sen fyysisyyttä ja kipua *kipuna* eikä jonkin abstraktin tai henkisen piirteen vertauskuvana. Näin päästäisiin eroon vanhasta mielen ja ruumiin dualismista, jossa ruumis ja kipu ovat määrittyneet negatiivisesti ja metaforisesti. Mintz on teoksessaan *Hurt and Pain* (2015) analysoinut kirjallisen kivun kuvauksia vammaistutkimuksesta käsin. Kirjallisuus on perinteisesti käsitellyt liikuntarajoitteisia metaforisesti luoden ongelmallisia mielleyhtymiä – esimerkiksi Shakespearen kyttyräselkäinen Richard III on tyypillinen yhdistelmä fyysistä vammaa ja pahuutta, jolloin vamma toimii moraalisen piirteen kuvana. Vihollinen on kaikilta attribuuteiltaan toinen: ulkonäöltään ruma, sielultaan paha. Tyypillisessä onnellisessa juonikaavassa henkilö paranee vammastaan: esimerkiksi sokea Rochester saa näkönsä takaisin Brontën *Jane Eyre* -romaanin lopussa (vrt. Mintz 2015, 3).[200] Mintz pyrkii tutkimustaustansa mukaisesti vammoihin ja kipuun liittyvien kulttuuristen pelkojen vähentämiseen tähdentämällä, että vamma ei tarkoita ongelmaa, estettä tai katastrofia. Mintz kirjoittaa Scarryn pääväittämiä vastaan korostaessaan, että

199 Biro käyttää tutkimuksissaan kirjallisuutta (Tšehov, Hemingway, Tolstoi, Joyce, London, de Maupassant, Morrison) havainnollistamassa kivun kielellistä kuvausta.

200 Vamman kuvauksessa ei välttämättä nojata oikeisiin kokemuksiin vaan ammennetaan aiheita kaavamaisista stereotypioista ja toisinnetaan vammaa kerronnallisena ongelmana. Vammaistutkimus on pyrkinyt edistämään yhdenvertaisuutta uudistamalla kulttuuria, joka painottaa vammaa ongelmana tai korostaessaan tuottavuutta ja ruumiin kontrollia ymmärtää vamman esteenä toimijuudelle. Fyysinen vamma ei tarkoita psyykkistä heikkoutta. Samalla vammaistutkimus on vaatinut aihetta käsittelevien kirjailijoiden diversiteetin kasvattamista. Vammaistutkimuksesta ks. Vehmas 2006.

https://doi.org/10.21435/tl.272

kivun kanssa voi elää täysipainoista elämää ja sen ilmaisemiseen on paljon keinoja; hän asemoi itsensä tuhoavan ja eristävän kivun trooppia vastaan.

Mintzin lajilähtöinen näkökulma jakaa David Morrisin (1993) ajatuksen siitä, että kirjallinen muoto vaikuttaa kivun kuvaamiseen – esimerkiksi lyriikan keinot eroavat proosasta, jossa kronologia, aika ja lopetus ovat eri tavalla läsnä. Mintzin mukaan lyyrisellä kivulla on aivan omanlaisiaan kirjallisia ilmaisukeinoja. Egoistisen kivun kuvasto ("egotistical pain"; Mintz 2015, 10, 20) tarkoittaa sellaista lyyristä kivun esittämistä, jossa kipu tuo oman identiteetin esiin ja saa sen tapahtumaan. Esimerkiksi teoksessaan *Rukouksia sairasvuoteelta* (1988, alkuteos *Devotions,* 1623*)* John Donne (1572–1631) tavoitteli suhdetta suurempiin voimiin perinteisen kuvaston kautta, jossa ruumiillinen kipu tarkoitti yhteyttä Jumalaan ja sairaus kuvasti henkistä kriisiä, katumusta ja intiimiyttä. Emily Dickinsonin (1830–1886) usein henkisyyden kautta luetuissa runoissa omakohtainen kipuaihe oli myös vahvasti läsnä, mutta Mintzin (mt., 32–33) mukaan kivun kuvat eivät kuitenkaan olleet Dickinsonille vain metaforia.[201] Dickinsonin tunnetuimmassa runossa "The Mystery of Pain" (1982 [1890], 10) kipu kuvataan tyhjänä ("blank"):[202]

Pain – has an element of blank –
It cannot recollect
When it began – or if there were

---

201 Vrt. Kivistö 2020, 207. Uskonnollisen yhteyden lisäksi kivun kuvasto kiinnittyi lääketieteeseen. Kun 1600-luvulla Vesalius kehitti tieteellistä anatomiaa ja William Harvey tutki verenkiertojärjestelmää, tämä vaikutti Donnen kaltaisiin runoilijoihin ja heidän tapaansa tehdä "lyyrisiä dissektioita" ihmisruumiista paljastamalla ihmisen sisäpuoli – luut, lihakset ja jänteet asettuivat runouden kieleen. Dickinsonin aikana sähkö mahdollisti pääsyn ihmisen sisäpuoleen, ja 1800-luvun lopulla kuvastoon liittyi röntgen. 1800-luvulla kehittyi myös anestesia ja oopiumin käyttö oli tavallista kroonisen kivun hoidossa, mikä johti erityisen "opiaattirunouden" kehittymiseen. Hoitomuotojen kehittyessä kipua alettiin myös pitää häiriönä, joka piti hoitaa pois. Susan Sontag on pohtinut näitä historiallisia kehityskulkuja teoksessaan *Sairaus vertauskuvana* (1991). Anatomian kuvastosta kirjallisuudenhistoriassa ks. myös Kivistö 2009a, 2–3.

202 Ajatusviivat lisätty (vrt. Mintz 2015, 32). Ks. myös esim. Jurecic 2012, 45.

https://doi.org/10.21435/tl.272

A day when it was not –

It has no future – but itself –
Its infinite realms contain
Its past – enlightened to perceive
New periods – of pain.

Ajatusviivat ilmentävät kivun katkonaisuutta ja ilmaisemisen vaikeutta. Scarryn korostama kivun tämänhetkisyys näkyy tavassa, jolla menneet kivut unohtuvat ja tulevaa on vaikea kuvitella. Kipu on voimakkaasti vierasta läsnäoloa nykyhetkessä, ”alien presence” (Mintz 2015, 32).[203] Tyhjyys teroittaa kivun käsittämättömyyttä ja sen kykyä lannistaa kieli, häivyttää asioiden väliset erot loputtomaksi nykyhetkeksi, harmaaksi yhdenmukaisuudeksi. Mintz ei kuitenkaan pidä runoa vain metaforisena, vaan hänen tulkintansa mukaan kirjailija antaa runossa äänen kivulle itselleen personifioimalla kivun. Kipu on korvannut lyyrisen minän (”I”) ja puhuu tässä itse (”it”). Samalla kivun näkökulmasta kirjoitettu runo tekee ihmisestä passiivisen objektin.

Kivun kaunokirjallisiin klassikkoteoksiin kuuluu myös Alphonse Daudet’n *La Doulou* (1930, engl. *In the Land of Pain* 2018), joka sisältää hänen muistiinpanojaan neurosyfiliksen ajalta. Muistiinpanojen fragmentaarisuus ja katkonaisuus luovat aikakokemusta kivun jaksottaisuudesta kirjoittamisen hetkellä. Kokoelma sisältää konventionaalisten kivun metaforien (polttavuus, leikkaavuus, terävyys, iskevyys, räjähtävyys tai kalvavuus) lisäksi uusia kuvia, joissa potilas vertautuu kivun soittamaan yhden miehen bändiin tai kipu teräväkyntiseen pikkulintuun, jonka pistot tuntuvat eri puolilla kehoa. Vaikuttaessaan havainnointiin kipu terästää aistit – runoilija kuulee, kun hämähäkki alkaa aamuyöllä kutoa hiljaa verkkoaan. Kivun ilmaiseminen tapahtuu jälkikäteen ja muistinvaraisesti – Daudet’n mukaan sanat saapu-

203 Vrt. Folkmarson Käll 2012, 29 (viitaten Scarryyn): ”When struck by pain I am struck by a force that threatens my very being, that is alien to my sense of self and hostile to my projects and that is at the same time experienced as intimately mine. My body in pain makes itself present to me as who I am but also as an alien force that is other to who I am and that negates my sense of myself in such an urgent way that I need immediate release.”

https://doi.org/10.21435/tl.272

vat vasta, kun kaikki on ohi ja tilanne on rauhoittunut. Näin sanat viittaavat aina vain muistiin ja ovat joko voimattomia tai epärehellisiä. Kivusta ei voi hänen mukaansa laatia yleistä teoriaa, koska jokainen potilas kokee kivun omalla laillaan ja sen luonne vaihtelee kuin laulajan ääni salin akustiikan mukaan. Daudet korostaa Scarryn hengessä kivun kaikkiallisuutta: kipu löytää kaikkiin paikkoihin, se vaikuttaa näkemiseen, tunteisiin ja arvostelukykyyn suodattimen tavoin. Samalla kipu elää itsenäisenä omaa elämäänsä potilaan ruumiissa.

Toisenlainen suhde kivun metaforiin hahmottuu Sarah Manguson muistelmateoksesta *The Two Kinds of Decay: A Memoir* (2008). Kirjailija ei tavoittele siinä sympatiaa kokemukselleen – hän kärsii harvinaisesta neurologisesta autoimmuunisairaudesta – vaan pitää yllä tietoista etäisyyttä ja pyrkii muodostamaan yhtä kliinisen suhteen lukijaansa kuin lääkäriinsäkin (Jurecic 2012, 61).[204] Teoksen tyyliin kuuluvat pidättyväisyys ja koristelemattomuus. Manguso kritisoi mielikuvituksellisiksi sellaisia kertomuksia, joissa asiat seuraavat toisiaan luontevassa järjestyksessä, sillä todellisuudessa kivun kokemus on kaoottinen. Samalla hän välttää metaforien käyttöä jakaen Sontagin pyrkimyksen torjua sairauden romantisointia tai lyyrillistämistä. Lyhyt sivun mittainen luku ”Metaphors” välttää nimestään huolimatta kielen monimerkityksisyyttä ja ennemmin latistaa tai suoristaa kuin mutkistaa kokemusta; hän kuvaa vain sen, mitä tapahtuu. ”Metaphors”-luvussa Manguso kuvaa, kuinka hänen immuunijärjestelmänsä rikkoo hänen hermostoaan ja ”tilanne aiheuttaa paljon ongelmia” (mt., 14) ruumiin tuhotessa itseään sisältä käsin. Ilmaisu on yhtä pidättyvää ja alleviivaamatonta esimerkiksi luvussa ”The Taste”:

> I need to describe that feeling, make a reader stop reading for a moment and think, Now I understand how cold it felt.
>
> But I'm just going to say it felt like liquid, thirty degrees colder than my body, being infused slowly but directly into my heart, for four hours. (Mt., 39.)

204 Mangusosta ks. Jurecic 2012, 59–61, joka tarkastelee kipua kommunikaatiosuhteena teoksensa luvussa 3, ”Responding to the Pain of Others”.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Manguso välttää ilmaisussaan kaikin tavoin dramatiikkaa ja kipua pyhittävää lyyrisyyttä yrittäessään tavoitella kivun todellisuutta mahdollisimman paljaana, irrallaan kielikuvista ja kertovista rakenteista. Myös narratiivinen lääketiede on kiinnittänyt huomiota kivun kokemuksesta usein puuttuvaan siistiin rakenteeseen, joka voitaisiin pukea esimerkiksi taistelukertomuksen muotoon.[205] Toisaalta koominen juoni on edelleen vallitseva kulttuurisissa kertomuksissa, joiden lopussa vihamielisen kivun ote hellittää. Mutta entä jos kipu ei kukistu – vaan kestää tai palaa?

Erityisesti krooninen kipu on haastanut ajatusta koherentista kerronnasta tuomalla esiin kivun temporaalisen kokemuksen. Esimerkiksi Stoddard-Holmes ja Chambers (2005) ovat arvioineet, että kroonisen kivun jatkuvuus ja kesto vaativat sellaista ilmaisua, joka antaa tilaa kivun kokemuksen vaihteluille, jatkuvalle aaltoilulle ja ambiguiteetille. Pitkäaikainen kipu myös kiinnittää huomiota vaihtelevaan kipuun osana arkipäivää (mt., 132).[206] Sara Wasson (2018) on puolestaan tarkastellut narratiivisen lääketieteen tapaa purkaa koherenssin oletusta sairauskertomuksissa, jolloin selviytyjä- ja taistelijakuvaston ja selkeästi etenevän sairaustarinan tilalle tulevat episodit ja fragmentit.[207] Mintz (2015, 41–42) on viitannut Nancy Krygowskin seitsemän säkeen farmaseuttiseen proosarunoon ”She died” kokoelmassa *Velocity* (2006), joka on kirjoitettu puhujan sisaren kuoltua.

---

205 Taistelukuvastoa ovat sen tunnetuimman kriitikon Susan Sontagin jälkeen kritisoineet monet tahot (ks. esim. Wasson 2018, 107) ja etsineet samalla uudenlaista kerrontaa kivun kielellistämiseksi.

206 Stoddard Holmes & Chambers 2005 on osa *Literature and Medicine* -lehden kivun kerrontaa käsittelevää teemanumeroa (2005/1), joka on omistettu edeltävänä vuonna kuolleelle Sontagille. Teemanumerossa on artikkeleja esimerkiksi päänsärkyrunoudesta ja Levinasin etiikan suhteesta lääketieteeseen.

207 Wasson ehdottaa episodimaisen lukutavan omaksumista, jossa ei korosteta kärsivän urheaa taistelua sairautta vastaan tai kivun mystisyyttä vaan hyväksyvää ja kuuntelevaa läsnäoloa (”not to respond to suffering with ’you are so brave’, or even with ’your pain is a mystery’, but with ’I believe you suffer and I stand beside you’”; Wasson 2018, 111). Traumateorian puolella Anne Whitehead on esimerkiksi puhunut fragmentaarisesta kerronnasta, joka voi olla arvokasta välittäessään sairauden kaoottisuuden ja kontingenssin kokemusta. Fragmentaarisuudesta ja episodimaisuudesta sekä kivun metaforisuudesta ks. myös Conway 2013.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Huomio kiinnittyy sen grammaattiseen konjunktioiden paljouteen, eräänlaiseen kivun kielioppiin, ja epäloogiseen aikarakenteeseen, joka heijastaa kokemuksen kaoottisuutta: ”She died and she had a daughter but she had a daughter and I fed her mashed potatoes but I fed her mashed potatoes … so she died and I lit a cigarette.” Lauserakenne ilmentää vaikeutta ymmärtää tapahtunutta lyyrisen kielen mahdollistaessa kokemuksen hajanaisuuden välittämisen. Toinen Mintzin (2015, 45–46) esimerkki on Liz Whiteacren lääkkeiden nimiä runokielessään hyödyntävä ”Push down and please turn” (2013), jossa kipulääkkeiden, relaksanttien ja rauhoittavien lääkkeiden tuotemerkit (Vioxx, diazepam, hydrocodone, Prilosec, cyclobenzaprine) heijastavat sairauteen liittyvää vierauden kokemusta. Runon puhuja käyttää lääkkeiden nimiä romantisoituna äänimaalailuna terästäen niiden kauneutta, melodiaa ja magiaa.

Maailmaa rakentava kipu

Normaalielämän katkaisevan poikkeustilan tai Scarryn kuvaaman äärimmäisen kivun sijasta kipu voidaan nähdä osana arkielämää. Kivun normalisoituminen asettaa myös siitä käytettävän kielen erityiseen asemaan. Fenomenologi Lisa Folkmarson Käll (2012) on puolustanut kielen kykyä kuvata kipua ja jakaa sen kokemusta. Fenomenologisen taustansa puitteissa Folkmarson Käll tarkastelee ruumiillisuutta minuuden perustana ja kohdistaa ajatteluaan erityisesti kommunikoivaan kehoon ja keholliseen vuorovaikutukseen. Hän näkee kivun osana maailmassa olemistamme, ruumiin materiaalisuutta, joka muovaa suhdettamme maailmaan, mahdollistaen ja rajaten toimintaamme.[208] Tällaisessa ajattelussa kivun vihollisuuden ajatus väistyy sen asettuessa osaksi omaa minuutta ja ei-patologista kokemusta, säilyttäen kuitenkin toiseuden elementtinsä. Folkmarson Käll haastaa Scarryn ajatuksen oman kivun kokemuksesta varmuutena ja ehdottaa, että kipu

208 ”As a way of being-in-the-world, pain has the power of reorganizing lived space and time, as well as relations with others, with our world and with ourselves” (Folkmarson Käll 2012, 30).

https://doi.org/10.21435/tl.272

saattaa itse asiassa ilmaista kehoomme sisältyvää tuttuuden ja vierauden jännitettä.

Filosofi Simone Weilille kärsimyksessä (*affliction, malheur*) oli samalla lailla useita puolia; se oli elämän tempautumista juuriltaan mutta samalla ihmisen haavoittuvuuden kuva, impersonaalisuus meissä, joka salli maailman kauneuden läpäistä ruumiimme surun kautta.[209] Weilin (2012, 42) mukaan kärsimyksessä näyttäytyi ihmisen osa, sillä ”kärsiessämme kivusta voimme sanoa itsellemme totuudenmukaisesti, että se on universumi, maailman järjestys, maailman kauneus, luomakunnan kuuliaisuus Jumalaa kohtaan, joka astuu sisään kehoomme”. Weilin ajattelussa huomio kiinnittyy elämän ja siten myös kivun välttämättömyyden myöntämiseen. Hänen mukaansa (mt., 39) meri ei ole yhtään vähemmän kaunis silmissämme sen vuoksi, että tiedämme laivojen toisinaan uppoavan. Päinvastoin Weil näkee aaltojen muuttumattomassa kuuliaisuudessa sekä lohdullisuutta että kauneutta, sillä meren liike ilmaisee välttämättömyydessään sellaista passiivista kuuliaisuutta, jota ihmisenkin olisi hyvä pitää tavoitteenaan. Weilin mukaan ihmisellä on valittavanaan vain tuon välttämättömyyden vapaaehtoinen tai pakotettu seuraaminen. Hieman samaan tapaan Woolf (1926) tunsi todellista sympatiaa ja yhteenkuuluvuutta maailman kanssa sairasvuoteeltaan käsin katsellessaan mielessään taivaan pilviä ja pientä kukkaa, joka eli elämäänsä täydellisesti ihmisestä välittämättä.

Scarryn dramaattista kipukäsitystä on kritisoitu myös huomauttamalla, että suurin osa kivun kokemuksista on lieviä epämukavia tuntemuksia. Sheena Hyland (2012) on käsitellyt kipua sen maailmaa rakentavan luonteen valossa, jossa lievä arkinen kipu on positiivista maailmasuhteen ilmenemää (*world-formation*). Hylandin mukaan jokapäiväiset kehon pienet epämääräiset tuntemukset, kuten väsymys tai nälkä, eivät ole vieraita, patologisia tai vahingollisia kivun muotoja vaan muistuttavat subjektin ruumiillisuudesta ja rakentavat kehon suhdetta ympäristöön.[210] Esimerkiksi väsymys ilmentää kehon painoa

209 Weil pohti kärsimystä näin esseessään ”The Love of God and Affliction” (teoksessa *Awaiting God*, 2012, alkuteos *Attente de Dieu*, 1951).

210 ”The body frequently experiences minor discomfort in the form of fatigue, headache, stomach cramps, eyestrain and other such aches and pains of

https://doi.org/10.21435/tl.272

(”the body's weighty physicality”; mt., 92) ja käveleminen on jatkuvaa jännitettä painovoimaa vastaan (mt., 91). Hyland muistuttaa, että ruumistamme päivittäin koettelevat rutiininomaiset ja satunnaiset kolotukset eivät ole välttämättä millään lailla ahdistavia tai maailmaa tuhoavia. Särkevä ruumis ei ole tyrannimainen alistaja, jollaisena se näyttäytyi Scarryn luennassa voimakkaasta kivusta, vaan sen säryissä on myönteistä dynaamisuutta. Vaikka kivut voivat vaikeuttaa tai hidastaa toimintaamme, arkisina tuntemuksina ne ovat yleensä vähäisiä ja niiden välillä on taukoja, terveyttä sairauden keskellä (”health within illness”; mt., 89).

Hyland haastaa näkemyksen täydellisestä terveydestä mielekkään elämän edellytyksenä ja painottaa arkisten kipujen muistuttavan meitä rajallisuudestamme ja haavoittuvuudestamme, joka tulee näkyviin ”häiriöiden” välityksellä. Merleau-Pontyn ajatteluun nojaten Hyland tulkitsee arkipäiväisiä särkyjä positiivisina kokemuksina, jotka muovaavat ruumiillista olemassaoloamme, huolehtivat kyvykkyytemme rajoista ja ovat olennainen osa maailman ja sen esteiden kehollista kohtaamista. Vihollisuuden sijasta voimme suhtautua kipuun sopeutumalla.[211]

Vastaavasti esimerkiksi Joan Didionin essee ”In Bed” (1979 [1968]) pyrkii eroon vihollismetaforista kuvatessaan migreeniä osana omaa identiteettiään ja sen ”uutta ruumista”.[212] Essee kuvaa sitä, miten kipu

---

unknown and possibly unknowable origin. This region of experience between health and illness is perhaps most familiar to us and yet it tends to be overlooked in studies on pain. What is crucially neglected is the role of pain as a structuring force that sets the conditions for the body's relationship to the environment.” (Hyland 2012, 84.)

211 Vrt. Elkins (1999, 27–28), joka kirjoittaa esimerkiksi silmänliikkeistä ja pään kääntämisestä pienenä kipuna, joka on olennaista aistimisessa ja maailmassa olemisessa. Elkinsin teoksessa kipu ei ole fyysistä epämukavuutta vaan ei-kielellistä aistimista, kehon tietoisuutta siitä itsestään ja tässä mielessä elossa olemisen yleinen ehto. Elkinsille kipu on synonyymi proprioseptiikalle eli asento- ja liikeaistille, joka tarkoittaa kykyä tuntea kehon asentoja ja liikkeitä ilman näköaistilta saatua vahvistusta. Toiseuden käsitettä hän käyttää (mt., 161–162) tarkastellessaan inhimillistä tapaa rajata omaa ruumiillista identiteettiä esimerkiksi suhteessa rumuuteen tai hirviömäisyyteen.

212 Ks. Mintz 2015, 84–86; Kivistö 2020, 202–203.

https://doi.org/10.21435/tl.272

ei aina tule ulkopuolelta, tapahdu meille, vaan toimijuuden kieltä voi muuttaa ja neutralisoida kivun vihollisuutta tai uhkaa. Didion lähestyy migreeniään käyttämällä ystävän metaforaa: migreeni on tuttu vieras, joka tulee välillä kylään. Elämä ei ala kivun jälkeen vaan tapahtuu sen aikana. Näin kivun päättyminen ei tuo mitään hyötyjä elämään, joka ei ole koskaan keskeytynytkään.

Vaihtoehtoiset asteikot

Monet kaunokirjalliset kivun kuvaukset pyrkivät täydentämään lääketieteellistä käsitystä kivusta ja antamaan äänen kivun henkilökohtaiselle kokemukselle vivahteikkaammin kuin mihin pelkät lääketieteen sanalliset kipumittarit pystyvät. Esimerkiksi yhdysvaltalaisen Eula Bissin lyyrinen essee ”The Pain Scale” (2007) kuvaa hyvin kivun asteittaisuutta ja roolia elämän merkkinä ja osana ruumiillista olemassaoloa: ”I breathe, I have a heartbeat, I have pain.”[213] Assosiaatioiden varassa etenevä esseistinen teos rakentuu kuvitteellisen kipuasteikon mukaisesti ”No pain” -luvusta (0) pahinta kipua kohti (10) samalla kritisoiden numeerisen selkeyden skeemaa ja kivun kokemuksen objektiivista mittaamista lääketieteellisillä kipuasteikoilla. Bissin teoksessa kivun voimakkuutta punnitaan kliinisten asteikkojen sijasta runollisin vertauksin, jotka vaihtelevat Danten helvetinpiireistä kipua tuottaviin esineisiin. Biss kirjoittaa asteikon numero seitsemän kohdalla, että lääketieteelliset kipuasteikot mittaavat keston sijasta vain kivun intensiteettiä, vaikka siihen kuuluu olennaisesti ajallinen elementti. Danten Helvetti toimii esseessä voimakkaan kivun kuvana: sen kauhistuttavuus ei synny vain erilaisista kidutusmuodoista vaan kivun ikuisuudesta. Kivun monimielisyys taas näyttäytyy Danten Helvetin toisessa piirissä, jossa kaksi rakastavaista kieppuu ikuisesti helvetin tuulissa toisiinsa kietoutuneina. Kuva muistuttaa kivun henkilökohtaisuudesta ja näkökulmasidonnaisuudesta: Bissin puhuja siteeraa Chagallia rakastavaa naapuriaan, joka ei näe runokuvassa rakastavaisista mitään pelottavaa. Biss pyrkii kuvit-

213 Bissin esseestä ks. myös Mintz 2015, 60–65; Mintz 2011.

https://doi.org/10.21435/tl.272

telemaan kipua negatiivisuuden sijasta elämälle välttämättömänä kokemuksena, joka on läsnä kaikessa mitä teemme, ajattelemme ja tunnemme. Näin asteikolla ei oikeastaan olekaan sellaista numeroa kuin nolla, sillä kivutonta elämää on mahdotonta elää tai edes haluta elää, sillä se tarkoittaisi samalla maailman lakkaamista.

Etsiessään ilmaisumuotoa kivun kokemukselle ja tarkkaillessaan omaa kivun käsittämisen prosessiaan Biss havainnollistaa kivun voimakkuuden vaihteluja myös muilla vaihtoehtoisilla asteikoilla ja rinnastaa kivun määrittämisen tuulen voimakkuutta mittaavaan boforiasteikkoon. Tuulen tavoin kipu vaihtelee heikkotuulisesta nollasta tuhoavaan hirmumyrskyyn. Lievälle kivulle löytyy aistimellisia vertailukohtia esimerkiksi asteikon luvun kaksi kohdalta, jossa kevyt tuuli tuntuu kasvoilla ja kahisuttaa lehtiä. Tuulen voima vertautuu kivun vaikutuksiin kehon toiminnassa: boforiasteikon luvun kuusi kohdalla sateenvarjoja on jo vaikea käyttää ja hurrikaanin keskellä – kuin pahimmassa kuviteltavassa kivussa – on mahdollista enää vain todeta tuhojen syntyneen.

Bissin tavoin Sonya Huber ehdottaa omassa lyyrisessä esseeteoksessaan *Pain Woman Takes Your Keys and Other Essays* (2017) kivun arvioinnille toisenlaista ja leikkisääkin skaalaa. Lievimmässä kivussa (1) esseen puhuja suunnittelee uutta dieettiä tai venytyssarjoja, mutta pian toiminnallisuus väistyy. Kivun neljä kohdalla houkuttelevinta on vetäytyä sohvalle, seitsemän kohdalla vältellä kosketusta ja kymmenen kohdalla katsella maailman kauneutta sairasvuoteelta käsin kuin romantiikan ajan taiteilijoiden visioissa. Asteikon välillä 13–15 karsiutuvat ensin kirjat, sitten televisio ja lopulta puhelimen pelit. Luvun kasvaessa kivun kokijan tunteet vaihtelevat kulttuurihistoriaa heijastellen romantiikan kipua pyhittävästä kauniista riutumisesta syvyyttä ja henkisyyttä etsiviin sfääreihin.

Kivun kääntäminen

David Morris kirjoittaa teoksessaan *The Culture of Pain* (1993), että fyysinen ja henkinen kipu eivät ole erotettavissa toisistaan eikä kipu ole vain puhtaasti ruumiillinen tuntemus, kuten kylmyys tai kuumuus. Kipua ei vain tunneta, vaan sen havaitseminen on sosiaalista ja

https://doi.org/10.21435/tl.272

tapahtuu ihmisten välisissä suhteissa. Kulttuuriset normit, aiemmat kokemukset ja kertomukset ohjaavat kivun kokemista ja havaitsemista. Kivun ollessa kulttuurisesti rakentuvaa representaatiota se ei ole vain henkilökohtainen ongelma tai yksityinen kokemus ”vaan erityinen inhimillinen artefakti, joka kantaa mukaan merkkejä tietystä inhimillisestä historiasta” (mt., 29).

Kirjallisuus kiinnittää usein huomiota nimenomaan yksilön kärsimykseen, mutta Morris (1996) painottaa kulttuurisidonnaisuuden lisäksi moraalisen yhteisön merkitystä kivun havaitsemisessa: havaitsemme sellaisen kärsimyksen, jonka luemme osaksi omaa moraalista yhteisöämme. Morris lainaa moraalisen yhteisön käsitteen filosofi Tom Reganilta ja kirjoittaa, että yhteisöt eroavat uskomuksiltaan, arvoiltaan ja koheesioltaan mutta niille on yhteistä riippuvuus ulossulkemisesta. Oman yhteisön sisällä nimeämme sankareita ja marttyyrejä, mutta emme näe yhteisön ulkopuolista kärsimystä emmekä arvota sitä samalla käsitteistöllä kuin omaamme.[214] Kirjallisuus voi joko näyttää tai kätkeä kärsimystä ja osallistua myös moraalisen yhteisön avartamiseen: parhaimmillaan kirjallisuus voi laajentaa moraalisen yhteisön rajoja ja auttaa meitä havaitsemaan myös toisen kärsimyksen paremmin.

Madeleine Hronin tutkimus *Translating Pain* (2009) on tässä suhteessa tärkeä puheenvuoro kivun ”kääntämisen” tärkeydestä kulttuurista toiseen. Vaikka toisen kokema kipu säilyy meille aina jossain määrin vieraana, ymmärrystä siitä voidaan tavoitella kääntämisen prosessin avulla. Hronin tutkimuskohteena ovat maahanmuuttajien kokemukset esimerkiksi Yhdysvalloissa, jossa vaikeuksien kautta voittoon -juoni on olennainen menestyneen yksilön tarinassa. Tyypillisessä maahanmuuttajien elämänkaavassa yhteiskunnallinen sopeutuminen ja menestyksen avaimen löytäminen edellyttävät opettavaa kärsimystä. Kärsimys kuuluu tällaiseen tarinaan ”miltei velvollisuutena”, jota maahanmuuttajat eivät kuitenkaan ole itse itselleen valinneet. Toisena stereotyyppisenä piirteenä ovat toiseuden ja haavoittuvuu-

214 Kuten luvussa ”Humanistinen sivistys ja kriittinen etäisyys – totuus, vapaus ja toiseuden kunnioittaminen” olemme todenneet, empatia on tästä syystä huono moraalin perusta, sillä se aktivoituu samanlaisten kesken ja rajautuu helposti omaan moraaliseen yhteisöön.

https://doi.org/10.21435/tl.272

den kategoriat, jotka voivat jatkaa uhriutumisen diskurssia näkemällä haavoittuvuuden olennaisena osana maahanmuuttajien subjektiviteettia. Hronin kriittisesti käyttämä haavoittuneen kiinnittymisen käsite (”wounded attachment”, mt., 58) korostaa uhriutumista ja ongelmia yksilön identiteetissä. Kärsimyksen ongelmallisiin kielipeleihin kuuluu Hronin mukaan kivun kahtalainen performatiivisuus: pakolaiset joutuvat korostamaan kärsimystään saadakseen turvapaikan, kun taas maahanmuuttajien tulee vakuuttaa yhteiskuntakelpoisuuttaan, mallikansalaisuuttaan, koulutustaan ja pärjäämistään voidakseen jäädä maahan. Hron kutsuu tätä ”kivuttomuuden diskurssiksi”, josta tulisi kuitenkin päästä eroon.[215]

William Boelhowerin klassikkoanalyysiin (1981) nojaten Hron (2009, 15–16) kirjoittaa, että maahanmuuttajan tyypillisessä kokemuksessa korostuvat suuret odotukset uudessa maassa, koettelemusten sarja ja niistä oppiminen; lopulta juoni kulkee kohti tervettä sopeutumista tulokulttuuriin ja yhteiskuntaan.[216] Kärsimyksestä tulee tietyn ihmisryhmän ”vakio-omaisuus”, mikä neutraloi kärsimyksen normaaliksi tai väistämättömäksi osaksi sen kokemusta. Amerikkalaiseksi yksilöksi kasvetaan kärsimällä ja tarinan lopussa subjekti palkitaan patrioottisesti kuvatulla integraatiolla, menestystarinoilla ja kehityksellä ryysyistä rikkauksiin, minkä oma yhteiskunta mahdollistaa. Amerikkalaisen unelman menestyksen myytti leimaa näin eettisesti ongelmallisella tavalla maahanmuuttajakirjallisuutta, sillä siinä

215 Hron (2009, 21–24) kritisoi myös Julia Kristevan ajatuksia muukalaisuudesta; Kristevan muukalaisuuteen liittämä positiivisuus häivyttää Hronin mukaan kokemukseen kuuluvan kärsimyksen ja ulkopuolisuuden. Hybriditeetti, kosmopoliittisuus ja vastaavat positiiviset käsitteet jättävät kärsimyksen sivuun, tai siitä tulee ikään kuin elimellinen osa monikulttuurisuutta.

216 Pakolaisten itse kirjoittamat romaanit ovat edelleen harvinaisia ja heidän tarinansa ovat muiden kertomia, mikä heijastuu tarinoiden stereotyyppisessä kulussa. Boelhower (1981) on nimennyt kolme maahanmuuttajakertomusten tyypillistä kärsimyksiä voimistavaa juonen elementtiä, jotka ovat 1) sankari (edustaa etnistä maailmankuvaa, toiseutta, kulttuurieroja, kielimuuria ja primitiivisyyttä), 2) matka (*Bildungsromanille* tyypillinen kasvukertomus lähtökulttuurista tulokulttuuriin) ja 3) koettelemukset (integraatio saavutetaan aina kärsimysten sarjan kautta, mutta samalla kärsimys banalisoituu).

https://doi.org/10.21435/tl.272

yhteiskunta tarjoaa näennäisen avoimia mahdollisuuksia ja vapaan sosiaalisen liikkuvuuden, jossa jokainen voi menestyä. Amerikkalaisen unelman myyttiä tukevat myös tarinat mallivähemmistöistä (*model minorities*; mt., 19), mikä voi Hronin mukaan johtaa myytin vahingolliseen sisäistämiseen, kärsimyksestä vaikenemiseen tai vaikeuksien vähättelyyn.[217]

Hron puoltaa ajatusta siitä, että subjektiivinen ja kulttuurisidonnainen kivun kokemus on kommunikoitavissa toiselle, mutta se edellyttää kivun kääntämistä kulttuurista toiseen. Hron muistuttaa, että maahanmuuttajien elämässä kärsimykset johtuvat usein heidän sijoittumisestaan kahden kulttuurin väliin. Hän viittaa (mt., 26) Abdelmalek Sayadin käsitteeseen ”double absence” (1999), jonka mukaan maahanmuuttajat ovat poissa sekä vanhasta että uudesta maasta, välitilassa, joka tekee heistä samaan aikaan sekä maahanmuuttajia että maastamuuttajia.[218] Sopeutuakseen ja itseään ilmaistakseen he joutuvat käymään läpi laaja-alaisen kielen retoriikan opettelemisen prosessin. Kääntämisen ollessa tulkintaa menetyksen ajatus on siinä aina läsnä (”translation employs language that is always shadowed by loss – that of an ’other’ text, an ’other’ voice, an ’other’ world”; mt., 40), sillä käännös ei voi koskaan tavoittaa toisen maailmaa läpinäkyvästi.[219] Hron kuitenkin muistuttaa, että vaikka kivun ilmaiseminen ei ole transparenttia, se ei ole myöskään mahdotonta; kääntämisessä menetetään aina jotain, mutta samalla se tuo kulttuurierot ja tulkinnan aktit näkyviin. Humanistisessa kipututkimuksessa on näin edetty Scarryn kuvaamasta universaalista kokemuksesta kohti kulttuuri- ja

---

217 Taustalla on amerikkalainen *self help* -tyylinen ymmärrys oman elämänhallinnan välineistä, itsekontrollista ja siitä, että jokainen voi itse rakentaa itsensä kovalla työllä ja päättäväisyydellä. Vastaavaa kritiikkiä amerikkalaista yhteiskuntaa kohtaan on esittänyt esimerkiksi sosiologi Eva Illouz; tästä kritiikistä ks. esim. Kivistö 2020, luku 12.

218 Hronin mukaan maahanmuuttajien kohdalla voidaan paikantaa monia kärsimyksen syitä sekä lähtömaahan (esim. sota) että tulomaahan (pitkät hallinnolliset prosessit, kulttuurishokki, ulkopuolisuus, turvattomuus, rasismi, köyhyys, PTSD).

219 Maahanmuuttaja ei tyypillisesti tunne tulokulttuurin kieltä, myyttejä tai intertekstuaalisuuden pohjatekstejä, mutta silti kärsimyskertomukset on usein kotoutettava tulokulttuurin kielelle, koska kärsimystarinoiden kohdeyleisö on uudessa kotimaassa.

https://doi.org/10.21435/tl.272

sukupuolierojen tunnustamista ja kärsimyksen yksilöllisempiä piirteitä, mikä rikastuttaa ja monipuolistaa kivun toiseuden ymmärtämistä.[220]

Tämän luvun pohdinnat ovat pyrkineet valottamaan kivun vierauden käsittelemistä kielen avulla. Scarryn kuvaama voimakas fyysinen kipu tuo omaan elämään toiseuden kokemuksen muuttaen näin merkittävästi omaa suhdetta maailmaan. Samalla kivun kokemusta on Scarryn mukaan vaikeaa tai jopa mahdotonta välittää täysimääräisenä toiselle; sen tuntemus jää aina vieraaksi ja oudoksi. Tällainen vieraus ja toiseus houkuttelevat kuitenkin etsimään kaunokirjallisuudesta eettisesti kestäviä ilmaisumuotoja maailmasuhdetta muuttavalle kivun kokemukselle. Lyyrisen kielen vaihtoehtoiset ilmaisutavat ja kuvitteelliset kipuasteikot voivat tavoitella vaikeasti välittyvän kivun kokemusta ja tarjota sen tavoittamiseksi yksilöllisiä ilmaisuja, joissa vältetään kipua koskevia yleistyksiä, truismeja ja ennakko-oletuksia. Edellä käsitellyt runolliset tekstit ovat samalla kivun merkityksellistämisen tai pikemminkin antiteodikean ajatuksen mukaisen merkityksettömyyden pohdintaa: runojen monimielinen kielellinen rekisteri luo ilmaisuun monitulkintaisuutta ja sellaista avoimuutta, joka pitää kivun kokemuksen lopulta tavoittamattomana ja mittaamattomana luopumatta silti yrityksestä sen eettiseen ja herkkävireiseen kielellistämiseen.

220 Ks. Hron 2009 lisäksi esim. Lionnet 1995 (naisten kärsimys); Norridge 2011 (paikallisuuden näkökulma).

https://doi.org/10.21435/tl.272

Jumalan hiljaisuus – Primo Levi, holokausti ja toisen kärsimys

Moni uskonnollinen ihminen on saattanut joskus kokea Jumalan puhuvan hänelle – ellei suoraan, niin esimerkiksi luonnonilmiöiden tai erityisen koskettavan taiteen äärellä. Kristityillä ja muilla Jumalaan uskovilla on tapana ajatella Jumalan ilmenevän luonnossa, niin kutsutussa yleisessä ilmoituksessa. Toisaalta perinteinen kristitty pitää nimenomaan Raamattua, erityistä ilmoitusta, Jumalan sanana eli ikään kuin kuulee Jumalan äänen pyhää tekstiä lukiessaan. Jumalan äänen tai puheen – ja Jumalan puhuteltavana olemisen – kokemuksen ohella erittäin merkityksellinen on kuitenkin myös uskonnollisen (ja vastaavasti, joskin eri tavalla, uskonnottoman) ihmisen kokemus Jumalan *hiljaisuudesta*, siitä, ettei Jumala puhukaan (eikä ehkä myöskään kuule, kun häntä puhutellaan). Hän ei vastaa rukoukseen eikä anna olemassaolostaan mitään muitakaan merkkejä, vaan on vain hiljaa. Tästä joku päättelee, ettei Jumalaa ole, kun taas toinen tulkitsee Jumalan hiljaisuuden uskonnollisessa viitekehyksessä korostaen Jumalan kätkeytyneisyyttä, salattua Jumalaa. Joka tapauksessa hiljainen, vaikeneva Jumala on meille *toinen* – inhimillisen maailman ja sen kielenkäytön ulkopuolinen – olimmepa itse uskonnollisesti uskovia tai emme. Jää omakohtaisen vakaumuksen asiaksi ratkaista, onko perusteltua arvella sellaista Jumalaa olevan olemassa.

Tämä luku luo ensin tiiviin katsauksen hiljaisuuden eri muotojen merkitykseen uskonnonfilosofiassa, etenkin kärsimyksen ja pahuuden ongelman eli jo edellä Linna-analyysin yhteydessä lyhyesti käsitellyn teodikeaongelman yhteydessä.[221] Sen jälkeen paneudutaan

221 Aiheella on ilmeinen kytköksensä myös luvussa ”Kivun toiseus ja toisen

https://doi.org/10.21435/tl.272

kiinnostavimpiin keskitysleiri- ja holokaustikirjailijoihin lukeutuvan italialaisen Primo Levin ajatuksiin, joille tulee antaa huomattava painoarvo, kun pohditaan hiljaisuuden asemaa suhtautumisessamme inhimilliseen kärsimykseen. Tällä problematiikalla on mitä suurin merkitys niin uskonnollis-teologisessa kuin sekulaarissakin kontekstissa. Levi osoittautuu kirjailijaksi, jonka yhtenä avainteemana on hiljaisuuden kunnioittaminen osana kärsivän ihmisen kunnioittamista ja siten suhteessamme toiseuteen ylipäänsä.

Yleisempi filosofinen kysymys, johon ei tässä voida puuttua, koskee mahdollisuuttamme lainkaan edes ymmärtää toisten ihmisten kokemusta.[222] Voidaan ajatella, että jossakin perustavassa mielessä toisen kokemus jää meille aina hiljaiseksi ja juuri siksi *toisen* kokemukseksi: emme voi tietää, millainen se on sisältäpäin, vaikka näkisimme ja kuulisimme sen ilmaisuja. Tämä on erityisen tärkeää toisen kärsimyskokemuksen kunnioittamisessa. Siksi holokaustin kaltaisen eettisesti ja historiallisesti äärimmäisen esimerkin tarkasteleminen saattaa johtaa myös arkipäiväisempiin toiseuden kohtaamista koskeviin ajatuskulkuihin.

Hiljaisuuden muotoja

Kuten ranskalaishistorioitsija Alain Corbin muistuttaa teoksensa *A History of Silence* (2018 [2016]) päätösluvussa, uskonnollisella Jumalan hiljaisuuden teemalla on kaksi puolta. Jumalan hiljaisuus saatetaan kokea majesteetillisena – voi olla olennainen osa uskonnollista elämänasennetta tuntea Jumalan äänetön läsnäolo kaikessa – mutta toisaalta tämä hiljaisuus voi olla myös traagista (ks. mt., 108–109). Jumala vaikenee kaiken inhimillisen hädän, kärsimyksen ja kuoleman keskellä. Raamatussa tätä hiljaisuutta tarkastellaan väkevimmin evankeliumien Kristuksen kärsimyksen kuvauksissa: niin Getsemanen

kipu” tarkasteltuun kivun ja kivusta puhumisen tai kertomisen tematiikkaan.

222 Tällä problematiikalla on filosofiset lähtökohtansa solipsismin ongelmassa (ks. Pihlström 2020b); vrt. myös edellä luku ”Kivun toiseus ja toisen kipu”.

https://doi.org/10.21435/tl.272

puutarhassa kuin ristilläkin Jeesus puhuttelee vaiti pysyttelevää Jumalaa ja kysyy, miksi tämä on hylännyt poikansa.

Tällaiseen Jumalan välinpitämättömältä vaikuttavaan hiljaisuuteen eli siihen, että Jumala todellakin jää meihin nähden täysin toiseksi, viittaa jo heprealaisen Raamatun eli kristittyjen Vanhan testamentin Jobin kirja. Kärsimystensä keskellä Job vaatii Jumalaa tilille kohtaamastaan epäoikeudenmukaisuudesta, mutta Jumala ei vastaa hänelle. Vain Jobin ystävät puhuvat pitkään siitä, miten Jobin kärsimys saattaa sittenkin olla Jumalan näkökulmasta oikeutettua erilaisin hyvin perustein. Ystävien argumentit muistuttavat myöhemmän teologian ja uskonnonfilosofian teodikeoita, joissa pyritään oikeuttamaan se, että hyvä, kaikkivaltias ja kaikkitietävä Jumala sallii pahan ja kärsimyksen.[223] Tämä tyhjä puhe ei auta Jobia lainkaan, ja kun Jumala lopulta puhuu Jobille – rikkoo hiljaisuutensa – hänkään ei vastaa Jobia alun perin vaivanneisiin kysymyksiin vaan kuvaa lähinnä oman luomistyönsä mahtavuutta asettaen Jobin näin omalle mitättömälle paikalleen luomakunnan kokonaisuudessa. Jobin kirja onkin lähtökohta kaikelle myöhemmälle pahuuden ja kärsimyksen ongelman tarkastelulle niin uskonnonfilosofiassa kuin laajemminkin. Sitä voitaneen pitää myös yhtenä klassisena filosofis-teologisena pohdintana toiseudesta. Jumalan suvereenin toiseuden ohella kirjassa näyttäytyy ystävien epäonnistunut tapa kohdata Jobin toiseus, se, ettei Jobin vilpitön kokemus kärsimyksestään olekaan sovitettavissa heidän etukäteen kritiikittä omaksumiensa teodikea-ajatustensa muotteihin.

Siinä missä uskonnolliset mystikot, joiden kuvauksia jumalallisen läsnäolon kokemuksistaan esimerkiksi William James on eloisasti tarkastellut *The Varieties of Religious Experience* -klassikkoteoksessaan (suom. *Uskonnollinen kokemus,* James 1981 [1902]), suhtautuvat Jumalan hiljaiseen läsnäoloon hartaan mietiskelevästi, sama hiljaisuus voi nimenomaan pahan ongelman kontekstissa – omakohtaisen tai toisten ihmisten[224] kärsimyksen keskellä – tuntua kohtuuttomalta

223 Teodikeoihin ja niitä kritisoivaan antiteodikea-ajatteluun tutustuttiin jo edellä etenkin Väinö Linnan romaaneista esitetyn antiteodikeatulkinnan yhteydessä. Jobin kirjan uudelleenkirjoituksista kirjallisuuden traditiossa ks. jälleen Kivistö 2018 ja 2020.

224 Uskonnonfilosofinen kärsimyksen ongelma asettuu tietenkin myös eläin-

https://doi.org/10.21435/tl.272

ja epäoikeudenmukaiselta. Niin kontemplatiivinen kuin tuskainenkin kokemus jumalallisesta hiljaisuudesta voi asettua kielen rajoille, ilmaisukyvyn tavoittamattomiin, jonnekin sinne, mistä Ludwig Wittgenstein katsoi meidän joutuvan vaikenemaan.

Wittgensteinin *Tractatus logico-philosophicus* -teoksen (1996 [1921]) kuuluisa viimeinen lause – ”Mistä ei voida puhua, siitä on vaiettava” (§ 7) – onkin eräänlainen avain myös Jumalan hiljaisuuden tematiikkaan, koska uskonto jää Wittgensteinin mukaan etiikan ja estetiikan tapaan kielessä ilmaistavan ulottumattomiin. Tässä Wittgenstein ja monet häntä seuraavat uskonnonfilosofit (ks. esim. Koistinen 2014) jatkavat kantilaisen kriittisen filosofian traditiota siinä mielessä, että inhimilliselle maailman tarkastelemiselle asetetaan *rajoja*, joita ei voida ylittää. Siinä missä nuo rajat olivat Immanuel Kantille itselleen ihmisjärjen ja inhimillisen tietokyvyn rajoja, ne ovat Wittgensteinille kielen ja merkityksen rajoja. Wittgensteinin ajattelulla on näin keskeinen merkitys paitsi nykyuskonnonfilosofialle yleisesti myös mystiikan nykytulkinnoille (vrt. Pihlström 2010, 2013).

Länsimaisen ajattelun perinne on täynnä Jobin kirjan uudelleenkirjoituksia, joissa myös Jumalan hiljaisuus ja inhimilliseen maailmaan palautumaton toiseus saavat yhä uusia ilmaisuja. Sellaisina voidaan pitää niinkin erilaisten kirjailijoiden kuin vaikkapa Franz Kafkan, George Orwellin ja Samuel Beckettin inhimillisen kärsimyksen mielettömyyttä kuvaavia teoksia.[225] Jumalan hiljaisuuden asettaa kärsimyksen problematiikan ytimeen myös japanilaisen Shusaku Endon romaani *Vaitiolo* (1966, suom 1980), johon perustuu Martin Scorcesen kiitetty elokuva *Silence* (2017). Ateistiset uskonnonfilosofit puoles-

ten – ja ylipäänsä ei-inhimillisten tuntevien olentojen – tapauksessa. Jotkut jopa ajattelevat, että eläinten kärsimys on *vaikeampi* ongelma kuin ihmisten, koska ihmisten, toisin kuin eläinten, kärsimyksen oikeuttamiseksi voidaan muotoilla esimerkiksi sielunmuokkausteodikea-argumentteja. (Tämän mielestämme absurdin näkemyksen jätämme omaan arvoonsa.) Eläinten kärsimyksen ja tähän liittyen yleisemmin eläinsuhteemme tarkastelu toisi jälleen yhden olennaisen lisänäkökulman toiseuden erilaisten muotojen pohdiskeluumme, mutta tässä teoksessa ei ole mahdollisuutta kommentoida viime aikoina suosituksi tullutta eläinfilosofiaa lähemmin.

225 Vrt. Kivistö & Pihlström 2016; Kivistö 2020 (jumalten ja taivaiden hiljaisuudesta erityisesti Kafkan romaaneissa ks. ko. teoksen luku 5).

https://doi.org/10.21435/tl.272

taan ovat pitäneet Jumalan vaikenemista inhimillisen kärsimyksen keskellä yhtenä todisteena siitä, ettei Jumalaa ole – jumalallinen kätkeytyneisyys eli *divine hiddenness* toimii näin argumenttina ateismin puolesta. Koska Jumala todellakin jää aina täysin toiseksi ja vieraaksi, ei ole perusteltua uskoa hänen olevan edes olemassa; ihmisistä aidosti välittävä Jumala ei jättäytyisi sellaisen läpitunkemattoman verhon taakse. Tämäntapaisen argumentaation on nostanut nykyisessä uskonnonfilosofiassa erityisen vahvasti esiin J. L. Schellenberg.[226]

Kaikki eivät kuitenkaan ole vakuuttuneet siitä, että Jumalan hiljaisuuden, vaikenemisen tai poissaolon voitaisiin suoraviivaisesti nähdä tukevan ateismia: uskonnollisen elämänmuodon sisältä käsin tuo hiljaisuus, niin tuskallinen kuin se voikin olla, saattaa itsessään olla uskonnollisen kokemuksen kohde (tai tuollaisen kokemuksen sisältö) ja siten ymmärrettävissä vain uskonnollisin käsittein, ei uskonnolliselle elämänmuodolle ulkopuolisen ateistisen argumentaation kontekstissa. Esimerkiksi Job ei suinkaan epäile Jumalan olemassaoloa eikä esitä pahan ongelmaan pohjautuvaa ateistista argumenttia, vaikka hän kapinoikin Jumalaa vastaan ja syyttää tätä epäoikeudenmukaisuudesta – kunnes lopulta itse vaikenee kuultuaan Jumalan puheen tämän luoman maailmanjärjestyksen mahtavuudesta. Voitaneen sanoa, että Jobille Jumalan hiljaisuus (samoin kuin lopulta hänen oma hiljaisuutensa) on *uskonnollista*. Hänen maailmankuvansa, jossa Jumalan hiljaisuus näyttäytyy epäoikeudenmukaisena ja sietämättömänä, olettaa lähtökohtaisesti Jumalan olevan olemassa. Wittgensteinilaisin termein Jumalan hiljaisuutta ateistisena todistusaineistona käyttävät uskontokriitikot siis saattavat ikään kuin sekoittaa eri kielipelien sääntöjä toisiinsa ja siten hämärtää tai jopa kadottaa käyttämiensä kielellisten ilmaisujen merkityksen. Jumalan hiljaisuuden uskonnollinen kokeminen *ei* merkitse teistisen hypoteesin testaamista hiljaisuutta (tai sen puuttumista) evidenssinä käyttäen.

Toisaalta voidaan esittää, että nimenomaan pahuuden ja kärsimyksen ongelman yhteydessä (inhimillinen) hiljaisuus on jopa välttämätöntä, jotta voidaan ylipäänsä omaksua moraalisesti asianmukainen näkökulma kärsimykseen ja sen mielettömyyteen. Meidän ei pidä

---

226 Yleisesityksenä tästä keskustelusta ks. Howard-Snyder & Green 2016.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Jobin ystävien tavoin tyhjällä puheella täyttää sitä hiljaisuutta, jonka Jumalan vaikeneminen meille toisten kärsimyksen äärellä jättää, vaan pikemminkin (Jobin tavoin) itsekin vaieta. Tässä mielessä eettisesti asianmukainen asennoituminen kärsimykseen edellyttää toisen ymmärtämistä meihin nähden aidosti toisena, jonka sisäiseen maailmaan – kuten kärsimyksen mahdolliseen merkityksellisyyteen tai merkityksettömyyteen – on mahdotonta immersoitua.

Tästä näkökulmasta – hiljaisuutta ja samalla kärsimyksen vaiennettuja, hiljaisuuteen jääneitä uhreja kunnioittaen – voidaan ehdottaa, että erityisesti kärsimyksen mielekkyyttä ja oikeutusta peräänkuuluttavat teodikea-argumentit ovat juuri sellaista tyhjää puhetta, johon Jobin ystävät syyllistyvät. Teodikea-ajattelija, joka esittää, että esimerkiksi holokausti asettuu kyllä paikalleen Jumalan suuressa suunnitelmassa, kun muistetaan, ettei ilman vapaata tahtoa ole moraalista vastuuta ja että vapautta voidaan käyttää myös väärin (myös luvussa ”Kuoliko Koskela turhaan?” mainittu niin kutsuttu vapaan tahdon teodikea), ei ikään kuin osaa olla hiljaa silloin, kun hiljaisuutta vaadittaisiin. Hän selittelee ja jaarittelee kärsimyksen oletetusta merkityksellisyydestä tavalla, joka on kärsimyksen uhrien kokemuksen kannalta epäkunnioittava, jopa moraalisesti sietämätön. Kantin toisessa yhteydessä käyttämää termiä lainaten kärsimyksen tarkoituksenmukaisuudesta puhuminen on turhanpäiväistä ”lörpöttelyä”, *Schwärmerei*, joka vie vain harhaan niin tiedollisesti kuin eettisestikin.[227]

Edellä esitelty antiteodikea-ajattelu sen sijaan pyrkii teodikeat hylkäämällä suhtautumaan hiljaisuuteen vakavasti, jopa niin vakavasti, että (täysin teismi–ateismi-kiistasta riippumatta, pyrkimättä tuota

227 Tämä kriittinen ajatus on toki yhteensopiva sen kanssa, että kohdatessamme kärsivän toisen meidän on myös osattava olla hiljaa – ja häntä moittimatta – jos hän itse tulkitsee oman kärsimyksensä teodikea-ajattelun mukaisesti. Meidän ei tule vaatia häntä omaksumaan sen enempää teodikeaa kuin antiteodikeaakaan, vaan meidän on osattava antaa hänen olla aidosti toinen. (Toisaalta jos kärsivä toinen astuu julkisen keskustelun areenalle merkityksellistämään omaa kärsimystään esimerkiksi lehtihaastattelussa, hän ainakin implisiittisesti saattaa tehdä kärsimyksen teodisistisesta merkityksellistämisestä normin muillekin, ja tällöin hänen voidaan katsoa altistuvan myös antiteodikeakritiikille.)

https://doi.org/10.21435/tl.272

kiistaa ratkaisemaan) se voi olla valmis vertaamaan kärsimyksen hiljaisten uhrien tuskaa – vaikkapa holokaustin uhrien kaasukammioihin tukahtuneita kauhunhuutoja – jumalalliseen hiljaisuuteen itseensä. Kärsimys on, tuskanhuudoissakin, aina myös hiljaista ja mykkää, ja juuri sellaisena se voi vertautua jumalalliseen pyhään hiljaisuuteen – joskaan toisaalta tämä ei oikeuta saati pyhitä kärsimystä itseään vähäisimmässäkään määrin. Kärsimys jää kärsimykseksi – ja sellaisena aina sietämättömäksi ja oikeuttamattomaksi. Kuten Levinas (2006 [1982]) on muotoillut, toisen kärsimyksen oikeuttaminen on kaiken epämoraalisuuden lähde. Antiteodikea-ajattelun näkökulmasta on nimenomaan epäasianmukaista spekuloida sillä, miksi Jumala (tai jokin Jumalan kaltainen sekulaari voima, esimerkiksi historiallinen tarkoituksenmukaisuus)[228] oli tai on kenties oikeutettu sallimaan maailmassa esiintyvän kärsimyksen. Erityisesti holokaustin kaltaisen äärimmäisen kärsimyksen äärellä vaikeneminen ja tähän liittyvä jumalallisen hiljaisuuden kunnioittaminen on välttämätöntä uhrien mielettömyyskokemuksen kunnioittamiseksi.[229]

Tämä toisen kärsimyksen hiljaisen kunnioittamisen vaatimus ei merkitse hiljaisuuteen kannustamista tai edes hiljaisuuden hyväksymistä siinä mielessä, että meidän tulisi peitellä maailmassa esiintyvää kärsimystä tai lakata etsimästä sen syitä ja asettamasta syyllisiä vastuuteen. Kärsimykseen ja pahuuteen liittyy kaikenlaista häpeää, salaamista ja moraalisesti tuomittavaa hiljaisuutta. Esimerkiksi moni sotarikoksiin osallistunut saattaa hävetä toimintaansa ja pelätä sen seurauksia niin paljon, että pyrkii kaikin keinoin sen salaamaan, jopa vaikenemaan kuolemaansa asti, ja samoin saattavat käyttäytyä heidän jälkeläisensä. Tällainen vaikeneminen ei ole sitä toisen kärsimystä kunnioittavaa hiljaisuutta, jota toisen kärsimyksestä lörpöttelemistä kaihtavan antiteodikea-ajattelijan tulee edustaa. Hiljaisuudella on aikansa ja paikkansa, mutta niin on myös puheella, kipeiden ja häpeäl-

---

228 Kuten Linna-luvussa nähtiin, teodikea-ajattelun ja sitä kritisoivan antiteodikea-ajattelun keskiössä voi olla myös historiallisen teleologian kaltainen sekulaari periaate.

229 Levinasin ”Useless Suffering” (2006 [1982]), joka sisältyy teokseen Levinas 2006 [1996], on tässä erittäin tärkeä moderni teksti. Antiteodikeasta laajemmin ks. esim. Kivistö & Pihlström 2016; Pihlström 2013, 2014, 2018, 2019, 2020a, 2020c, 2021b.

https://doi.org/10.21435/tl.272

listenkin asioiden auki kaivamisella ja keskusteluun nostamisella. On jälleen kerran oma kriittisen etäisyyden ottamista koskeva vaikea eettinen kysymyksensä, milloin tarkalleen on paikallaan puhua ja milloin olla hiljaa.

Rukous ja hiljaisuus Auschwitzissa

Näiden yleisluontoisten tarkastelujen myötä voidaan siirtyä yksityiskohtaisempaan erittelyyn Primo Levin ajattelusta, joka tarjoaa tässä yhteydessä relevantin tapaustutkimuksen niin jumalallisen kuin inhimillisenkin hiljaisuuden (ja siten toiseuden) eettisestä ja uskonnonfilosofisesta merkityksestä. Kyseessä on todellakin vain tapaustutkimus. Jumalan hiljaisuuden tarkastelua olisi mahdollista syventää moneen suuntaan, esimerkiksi viittaamalla kristillisen mystiikan kontemplatiiviseen hiljaisuuteen, luterilaisen teologian korostamaan ristillä kuolevaan Jumalaan tai vaikkapa dekonstruktion ja postmodernin uskonnonfilosofian tematisoimaan (uskonnollisen) kielen merkitysten purkautumiseen. Näiden kaikkien sijasta seuraavassa keskitytään kuitenkin Levin keskitysleirikuvauksiin.

Tässä ei tietenkään ole mahdollista pyrkiä kattavaan Levi-tulkintaan. Levin omaperäisestä tuotannosta on keskusteltu laajasti (ks. esim. Giuliani 2003; Gordon 2007; Druker 2009; Pirro 2017), ja hänen tapansa tarkastella holokaustia on inspiroinut tulkintoja myös suhteessa Jobin kirjaan ja klassiseen teodikeaongelmaan (ks. esim. Agamben 2002 [1999]; Alford 2009; Druker 2009). Levin teoksissa ilmenee erityisen vahvana mielettömän kärsimyksen uhrien kunnioitus, jota voidaan pitää antiteodisistisena pyrkimyksenä välttää teodikeoiden kaltaisia totalisoivia (ja ”lörpötteleviä”) selitys- ja oikeutusyrityksiä kärsimyksen merkitykselle. Levin kirjoitukset toimivat näin eräänlaisena kutsuna puhua kärsimyksestä oikealla tavalla ja vaieta siitä, mistä ei voida eikä tule puhua.[230]

230 Antiteodikeaterminologia ei tosin ole Levin omaa sanastoa; se on vakiintunut uskonnonfilosofisessa keskustelussa vasta melko äskettäin. Vrt. jälleen Kivistö & Pihlström 2016.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Levi on toistuvasti korostanut, että holokausti jätti jälkeensä korjaamattoman vahingon, kuin haavan, jota ei koskaan voida puhdistaa eikä parantaa. Tämä johtui osin siitä, että kansallissosialistit onnistuivat luomaan syyllisten ja syyttömien välisen ”harmaan alueen” eli tekivät uhreistaan osasyyllisiä tuhoten näin myös heidän ihmisyytensä, heidän ”sielunsa” heidän ruumiidensa ohella (ks. Levi 1988 [1986], luku 2; vrt. myös luku ”Hirviön toiseus”). Holokaustin aiheuttama syyllisyys ja häpeä koskevat kaikkia ihmisiä, eivät ainoastaan tapahtumiin suoraan osallistuneita; tämä on ”häpeää, jota oikeamielinen kokee kohdatessaan toisen tekemän rikoksen, ja hän tuntee katuvaa syyllisyyttä sen olemassaolosta, koska se on peruuttamattomasti tuotu maailmaan” (mt., 54; vrt. 65). Tällainen häpeä, josta selvinneetkään eivät vapaudu, muistuttaa sitä häpeää, joka jää elämään Josef K.:n jälkeen Kafkan *Oikeusjutun* lopussa.[231]

Levi ei juurikaan eksplisiittisesti käsittele teodikeoita tai Jumalan hiljaisuuden teemaa, mutta hän hylkää ehdottomasti jumalallisen sallimuksen, *providentian* (ks. esim. mt., 117), klassisen teologisen ajatuksen siitä, että maailmassa vallitsisi jokin sellainen jumalallinen järki tai logiikka (kr. *logos*, sana, puhe), jonka nojalla esimerkiksi historiallisilla ja yksilön elämän tapahtumilla olisi jokin merkitys tai tarkoitus (vrt. Giuliani 2003, 47–51; Druker 2009; Pirro 2017, 129).[232] Holokaustin jälkeen ei ole enää mahdollista viattomasti käyttää tällaista käsitteistöä. Maailman mielettömyyden ”sanoittava” *logos* on ikään kuin muuttunut moraalisesti sietämättömäksi, jopa hävyttömäksi. Erityisesti ajatus siitä, että Levin omana ”kohtalona” olisi ollut selviytyä keskitysleiriltä hengissä jotakin tarkoitusta varten, esimerkiksi siksi, että hän voisi kirjoittaa kirjansa, vaikutti hänestä ”hirviömäiseltä”; harvat eloon jääneet eivät Levin (ja monien muiden holokaustikirjailijoiden) mukaan suinkaan olleet moraalisesti parhaita vaan usein lähinnä onnekkaita, itsekkäitä ja nokkelia. Selviytymistä

231 Kafkasta ja antiteodikeasta ks. Kivistö & Pihlström 2016, luku 3.

232 Tässä suhteessa hänen tarkasteluaan holokaustin pyörteisiin joutuneiden ihmisten sattumanvaraisista kohtaloista voidaan ehkä verrata Linnan – hyvin erilaisella tavalla kuvattuun – kärsimyksen ja kuoleman sattumanvaraisuuteen ja tarkoituksettomuuteen. (Vrt. Sinivaara 2006; Varpio 2006; ks. luku ”Kuoliko Koskela turhaan?”.)

https://doi.org/10.21435/tl.272

määritti mitä suurimmassa määrin sattuma eikä johdatus (ks. erityisesti Giuliani 2003, 47–51). Levi pohtii tätä problematiikkaa tavalla, joka on relevantti myös hiljaisuuden teeman suhteen:

> Uskonnollinen ystäväni on kertonut minulle, että selviydyin, jotta voisin todistaa. Olen tehnyt niin parhaani mukaan – –, mutta ajatus siitä, että tämä todistamiseni voisi itsessään tuottaa minulle selviytymisen etuoikeuden – –, vaivaa minua, koska en voi nähdä mitään suhteellisuutta etuoikeuden ja sen lopputuloksen välillä. (Levi 1988 [1986], 63.)

Todistaminen on tietenkin omalla tavallaan hiljaisuuden rikkomista, hyvässä ja pahassa – ja niinpä eloonjääminenkin on hiljaisuuden rikkomista. Henkensä menettäneet uhrit ovat mykkiä, absoluuttisen toisia. Holokaustin uhri, joka on jäänyt henkiin, voi kyllä (ja hänen voi olla jossakin eettisessä mielessä pakko) kirjoittaa asioista, joista ei saa vaieta, ja samalla hän antaa äänen niillekin, jotka tuhoutuivat, mutta samalla tuo toisten puolesta todistaminen on omalla tavallaan mahdoton projekti: murhattujen ääni on lopullisesti viety, eikä mikään moraalinen todistaminen tuo sitä takaisin (vrt. Agamben 2002 [1999]). Voi olla väärin kuvitella, tai antaa aihetta sellaiseen kuvitelmaan, että kauhuista todistaminen palauttaisi uhreille heidän äänensä. He ovat yhtä hiljaa ja yhtä peruuttamattomasti toisia kuin Jumala, ja siksi sekulaarikin ihminen voinee ajatella heidän vaiennetun äänensä hiljaisessa kunnioittamisessa olevan jotakin pyhää.

Teodikea-argumentin kaltainen ajatus siitä, että jokin korkeampi peruste – kuten todistaminen itse – olisi oikeuttanut Levin kaltaisen selviytyjän henkiin jäämisen, ikään kuin rikkoo sellaisen pyhän hiljaisuuden, jota meidän on pidettävä yllä, jotta pystyisimme suhtautumaan eettisesti vakavalla tasolla viattomien lähimmäistemme kärsimykseen (ja heidän vilpittömään – Jobin kaltaiseen – kokemukseensa kärsimyksensä mielettömyydestä ja tarkoituksettomuudesta). Tästä eettisesti velvoittavasta hiljaisuudesta Jumalan oma hiljaisuus ikään kuin antaa meille mallin, jota on paikallaan seurata riippumatta siitä, onko Jumalan olemassaoloon uskominen missään tavanomaisessa uskonnollisessa mielessä meille relevantti maailmankatsomuksellinen mahdollisuus. Olisi sekä eettisesti että teologisesti väärin, jos Jumala suureen ääneen julistaisi kärsimyksen tarkoituksen (tai jos teodikea-ajattelija kuvittelee pystyvänsä sellaisen tarkoituksen osoit-

https://doi.org/10.21435/tl.272

tamaan). *Tässä* suhteessa meidän voidaan ajatella olevan kutsutut tulemaan vaikenevan Jumalan kaltaisiksi, pysymään hiljaa hiljentävän kärsimyksen äärellä, uskoimmepa Jumalan olemassaoloon tai emme. Toisaalta tämän asenteen ei pidä estää meitä kapinoimasta Jumalaa vastaan ja yhä uudelleen kysymään, kuinka esimerkiksi holokaustin kaltainen kärsimys voi olla mahdollista, jos Jumala on kaikkivaltias, kaikkitietävä ja täydellisen hyvä. Uskonnolliselle ihmiselle, kuten Jobille, tuollainen kapina voi (kuten edellä todettiin) olla uskonnollisen elämänasenteen sisäistä, uskonnollista kapinaa. Samoin omalla erityisellä tavallaan uskonnollinen ja vain uskonnollisen elämän sisältä käsin ymmärrettävä voi lopulta olla sellainenkin ratkaisu, jossa ihminen luopuu Jumalasta esimerkiksi holokaustia kontemploidessaan.[233]

Onkin ilmeistä, että Levin tapaan antiteodisistisesti asennoitunut holokaustikirjailija saattaa kokea loputtoman jännitteisenä tilanteen, jossa hänen on jatkuvasti rikottava se hiljaisuus, joka voisi olla ainoa tapa kunnioittaa lopullisesti hiljennettyjä uhreja. Tuntuisi täysin sietämättömältä vedota sellaiseen jumalalliseen suunnitelmaan, joka olisi ikään kuin valinnut juuri Levin (tai jonkun muun todistajan) selviytymään, jotta he voisivat tuon hiljaisuuden rikkoa. Samalla selviytyneen on selviytymisensä sattumanvaraisuuden tiedostaessaan vain jatkettava todistamista, ja vaikka tämä onkin mahdoton tehtävä, yhä uudelleen rikottava se välinpitämättömyyden tai jopa epäuskon hiljaisuus, joka etenkin sodanjälkeisinä vuosikymmeninä vallitsi – joskin toisaalta nykyisen viihteellistyvän holokaustiteollisuuden tavat hyödyntää holokaustin uhrien muistoa saattavat tuntua tyhjältä puheelta, joka joskus kaipaisi hiljentämistä.[234]

233 Uskonnollisen uskon menettämisen tematiikka ansaitseekin ehkä enemmän uskonnonfilosofista huomiota kuin on toistaiseksi alan keskustelussa saanut. Tässäkin on kyse eräänlaisesta toiseuden analyysistä, uskonnollisuuden ja uskonnottomuuden välisen suhteen ulottuvuuksista.

234 Yleisesti ottaen voitaneen kuitenkin todeta, että suuria yleisöjä tavoitteleva viihteellinenkin holokaustikuvaus, samoin kuin esimerkiksi keskitysleirimuseot, on pääosin harkittua ja hyvän maun mukaista. Välittäessään tietoa holokaustista elokuvat ja televisiosarjat voivat palvella eettistä pyrkimystä muistaa uhreja ja kunnioittaa heidän toiseuttaan, vaikkei niiden taiteellinen arvo aina olisi kovin merkittävä.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Levin lukeminen hiljaisuuteen fokusoiden saattaa vaikuttaa ylitulkinnalta, mutta ei tarvita kovin erikoista lukutarkkuutta sen huomaamiseksi, että erilaiset äänet saavat aika ajoin Levin keskitysleirikuvauksessa paljonkin huomiota. Levi on omaa luokkaansa kertoessaan, millaisia olivat vankien kokemat nälän, kylmän ja kivun tunteet,[235] mutta hän osaa myös ilmaista tiiviillä ja tarkalla tavallaan, millainen äänimaailma Auschwitzissa vallitsi. Esimerkiksi jo junamatkalla Auschwitziin Levi huomaa, että harvat ”osaavat vaieta tai kunnioittaa toisten vaikenemista” ja siksi vankien levottomat unet keskeytyvät ”äänekkäillä ja tarpeettomilla riidoilla, kirouksilla ja potkuilla ja lyönneillä” (Levi 2005 [1947], 15–16). Aivan omanlaisensa kauhistuttava ääni on keskitysleiriparakin aamuherätys, ”*Wstavac*” (”nouskaa”), jonka vartija huutaa ”hiljaa ja maltillisesti kuin kuuntelijoilla olisi jo korvat avoinna” mutta jonka kaikuessa ”alkaa meteli” (mt., 86).

Tuo sietämätön ääni ei jätä rauhaan edes Auschwitzista lopulta monien vaiheiden jälkeen kotiin palannutta kirjailijaa (ks. Levi 2006 [1963], 213)[236] – ja myös tuota mutkikasta paluumatkaa kuvatessaan Levi muistaa aika ajoin kertoa erilaisista äänistä ja hiljaisuuksista, kuten entisestä kaposta, vartijavangista, joka ensin ”pysyi vaiti kaksi peräkkäistä päivää” ja alkoi sitten puhua, jolloin muille ”tuli ikävä hänen hiljaisuuttaan” (mt., 22). Levi puhuu myös Auschwitzin ”hiljaisista päivittäisistä massamurhista”, joista mahdollisesti tietämättömien ”piti kuunnella meitä tunnontarkasti” (mt., 209).

”*Hier ist kein warum*” (”täällä ei kysytä miksi”), vastaa keskitysleirivartija Leville (2005 [1947], 33), joka naiivisti kysyy ”miksi” vartijan lyötyä häntä, kun hän on yrittänyt helpottaa tuskallista janoaan jääpuikolla. Kärsivän ihmisen tyhjään kaikumaan jääviin miksikysymyksiin ei ole mitään moraalisesti kelvollista vastausta, kuten myös esimerkiksi Mika Waltarin *Sinuhe, egyptiläinen* -teoksen (1945) päähenkilökin huomaa. Vaikka miksi-kysymykset torjuu Levin teoksessa Auschwitzin vartija, tuo torjunta on monimielinen. Meidän

235 Tälläkin Levin tuotannossa toistuvalla motiivilla on kytköksensä toiseuteen: Levi huomauttaa toistuvasti, että Auschwitzissa esimerkiksi nälkä oli jotakin aivan toista kuin normaalimaailman nälkä.

236 Levi kuvaa tätä tammikuussa 1946 kirjoittamassaan runossa ”Wstawac” (”Get Up”) (Levi 2018 [1984, 1997], 8).

https://doi.org/10.21435/tl.272

kaikkien – pyrkiessämme kunnioittamaan toisen kärsimystä – tulee myös torjua turhanaikaiset jumalallista kokonaisselitystä tai -oikeutusta etsivät teodisistiset miksi-kysymykset, jos haluamme avautua eettiseen asenteeseen ja sen edellyttämään hiljaisuuteen. Uskonnolliselle ihmiselle tuo hiljaisuus voi ilmentyä vaikkapa tutun ”Isä meidän” -rukouksen säkeessä ”tapahtukoon sinun tahtosi”. Mutta uskonnotonkin ihminen voi yhtä lailla pitää ohjenuoranaan sitä, ettei meidän tule täyttää Jumalan hiljaisuutta (olipa Jumalaa tai ei) tyhjänpäiväisellä inhimillisellä puheella, moraalisen kielen rajoja epäeettisesti rikkovalla lörpöttelyllä.

Samalla olemme kuitenkin kaiken aikaa itse vaarassa ikään kuin muuttua Auschwitzin vartijan kaltaisiksi, jopa pyrkimyksessämme olla hiljaa kärsimyksen äärellä, jos ryhdymme mestaroimaan toisia sitä, millaisia kysymyksiä on luvallista kysyä ja millaisia ei. Itse hiljaisuuden tavoittelumme voi kääntyä epäeettiseksi projektiksi, jos se merkitsee toisten kysymysten väkivaltaista vaientamista. Oikeanlaisen hiljaisuuden etsiminen on meidän kaikkien itsekriittinen tehtävämme, ja juuri pahan ongelman yhteydessä tämä tehtävä konkretisoituu.

Levi itse ei asettanut kysymystä pahan ongelmasta tai Jumalan sallimuksesta teologisin termein. Hän ei hylännyt uskontoa siksi, että holokausti olisi toiminut hänelle evidenssinä Jumalan olemassaoloa vastaan, vaan hän ei yksinkertaisesti ollut uskonnollinen sen enempää Auschwitziin joutuessaan kuin sieltä vapautuessaan. Hän toteaa ajatelleensa jatkuvassa kuoleman uhassa, että hänen olisi ollut ”väärin muuttaa pelin sääntöjä ottelun lopussa” (Levi 1988 [1986], 118) ja ettei hän siksi myöskään ryhtynyt uskonnolliseksi edes keskitysleirissä. Joutuessaan pelättyyn ”valikointiin”, ”selektioon”, ja siten konkreettiseen, välittömään kuolemanvaaraan hän kerran tunsi taipumusta rukoilemiseen, mutta hylkäsi sen: ”Rukous niissä olosuhteissa ei olisi ollut ainoastaan absurdia – – vaan jumalanpilkkaa, täynnä suurinta hurskauden puutetta, mihin ei-uskova kykenee” (mt., 118). Voitaisiin sanoa, että Leville rukous tuossa tilanteessa olisi ollut lörpöttelyä, hiljaisen kärsimyksen moraalisesti epäasianmukaista rikkomista. Samalla se olisi ollut epäkunnioittavaa niitä toisia kohtaan, jotka olivat aidosti omaksuneet uskonnollisen elämänmuodon ja joiden ajattelumaailmaan Levi olisi ikään kuin epäoikeutetusti katsonut tunkeutuvansa.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Levi tarjoaa esimerkin epämoraalisesta, jopa jumalanpilkkaan syyllistyvästä rukouksesta kertoessaan lyhyesti Auschwitzissa lokakuussa 1944 sattuneesta tapauksesta. Erään ”valikoinnin” jälkeen – kun osa vangeista oli jälleen kerran valittu murhattaviksi kaasukammiossa ja muut vielä säilymään hengissä, jatkamaan orjatyötä epäinhimillisissä olosuhteissa seuraavaan selektioon saakka – Kuhn-niminen vanki kiitti suureen ääneen Jumalaa siitä, että oli tällä kertaa välttänyt kuoleman. Parakissa viereisellä laverilla makasi paljon Kuhnia nuorempi vanki Beppo, joka sitä vastoin oli valittu murhattavaksi. Levin moraalinen tuomio Kuhnin rukoukselle on armoton – ja lukijan huomio kiinnittyy tässäkin äänten ja hiljaisuuden dialektiikkaan, siihen, mitä on mahdollista sanoa ja kuulla:

> Jokainen kaapi lusikallaan keittoastian pohjaa saadakseen viimeisetkin keitonpisarat suuhunsa, ja tämä metallinen meteli julisti, että päivä on päättynyt. Hiljaisuus saapui vähitellen ja kohta puoliin kuulin kolmannessa kerroksessa olevalle vuoteelleni, että vanha Kuhn rukoili kovalla äänellä lakki päässään ja iskien rintaansa kaikella voimallaan. Kuhn kiitti Jumalaa siitä, ettei häntä ollut valikoitu.
>
> Kuhn on vähäjärkinen. Hän ei näe viereisellä vuoteella olevaa kreikkalaista Beppoa, joka on kahdeksantoista vuoden ikäinen ja joka ylihuomenna joutuu kaasukammioon ja tietää sen ja joka makaa ojennettuna eikä puhu mitään eikä enää ajattele mitään. Eikö Kuhn tiedä, että seuraavalla kerralla on hänen vuoronsa? Eikö Kuhn käsitä, että tänään on tapahtunut jotakin hirveää, jota mikään anteeksipyytelevä rukoilu ei pyyhi pois, jota kukaan ei anna anteeksi eikä mikään syyllisen synnintunnustus eikä yleensä mikään, minkä ihminen voi tehdä, voi paremmaksi muuttaa?
>
> Jos olisin Jumala, sylkäisisin Kuhnin rukouksen takaisin maan päälle. (Levi 2005 [1947], 188–189.)

Levin mukaan on siis epäeettistä ja jopa uskonnollisesti sietämätöntä jumalanpilkkaa (vaikka Levi itse pysyykin näin ajatellessaan sekulaarina) olettaa Jumalan rikkoneen hiljaisuutensa ja poissaolonsa ikään kuin puuttumalla valikointiin, jossa Kuhn on toistaiseksi säästetty ja Beppo päätetty lähettää kaasukammioon, tai edes ajatella Jumalan jollakin tavalla kantavan perimmäisen vastuun tuon valikoinnin lopputuloksesta. Kiittämällä Jumalaa metelöivässä rukouksessaan Kuhn ikään kuin hyväksyy natsien väkivaltakoneiston logiikan ja vapauttaa siihen syylliset vastuusta sysäten lopullisen taakan kaikesta Jumalalle

https://doi.org/10.21435/tl.272

ja hänen suurelle, tarkoituksenmukaiselle suunnitelmalleen. On kuitenkin hirviömäistä ajatella, että Auschwitzin selektioiden kaltaisia tilanteita säätelisi jokin jumalallinen järki tai tarkoitus. Sellaisesta puhuminen on nimenomaan hiljaisen kärsimyksen epäkunnioittavaa sanoittamista, lörpöttelevää vähäjärkisen puhetta, josta täysin puuttuu moraalin näkökulma.[237] Sitäkin sietämättömämpää on, jos tuo puhe – tai meteli – ilmenee rukouksena, osoitettuna Jumalalle, joka on hiljaa mutta jonka oletetaan hiljaa hyväksyvän tapahtuneen tai jopa aktiivisesti vaikuttaneen sen edistämiseksi. Levin Auschwitz-tuotannon läpikäyvä teema on, että on syvällisellä tavalla väärin toista ihmistä kohtaan ja jopa (todellista tai kuviteltua) Jumalaa kohtaan hyväksyä sellainen teodikea- ja sallimuslörpöttelyn logiikka, jonka valossa jonkun (kuten hänen itsensä) selviytyminen on jonkin muun kuin sattuman tulosta.[238]

Kriittinen etäisyys, kiitollisuus ja hiljaisuuden mahdottomuus

Toisen kärsimyksen hiljainen kunnioittaminen – ja sille analoginen Jumalan hiljaisuuden kunnioittaminen, uskottiinpa Jumalaan tai ei – edellyttää eräänlaista kriittisen etäisyyden säilyttämistä (vrt. luvut ”Humanistinen sivistys ja kriittinen etäisyys – totuus, vapaus ja toiseuden kunnioittaminen” sekä ”Abstrakti toinen ja turvallinen etäisyys pandemian aikana”). Antiteodikea-ajattelija ei vain voi mennä naiivisti mukaan toisen kärsimykseen ja kuvitella näennäisen empaattisesti kykenevänsä osallistumaan (immersoitumaan) siihen si-

237 Vrt. Levin runon ”Voices” säkeitä ”Pure babble that pretends / That silence isn't silence.” (Levi 2018 [1984, 1997], 34.)

238 Myös Levin Jumala-tarkasteluja voidaan varovasti verrata Linna-luvussa esillä olleeseen ironiseen tapaan puhua Jumalasta näennäisen tarkoituksenmukaisten mutta tosiasiassa absurdien ja mielivaltaisten tapahtumaketjujen käynnistäjänä ja säätelijänä. Mieleen tulee luvussa mainittu *Tuntemattoman sotilaan* alun kuvaus ”kaukaa viisaasta” Jumalasta, joka oli sallinut metsäpalon raivata paloaukean, josta historian suurelle suunnitelmalle uhreiksi valikoidut nuorukaiset lähtivät kohti kärsimyksiään ja kuolemiaan.

https://doi.org/10.21435/tl.272

sältä päin. Tällainen yritys johtaa helposti nimenomaan lörpöttelyyn, jopa omimiseen eli appropriaatioon, ja turhanpäiväinen meteli toisen kärsimyksen äärellä on yhtä epäkunnioittavaa kuin teodisistinen kärsimyksen oikeuttamisyritys (vrt. myös Pihlström 2018). Kuten Jumala, joka Wittgensteinin *Tractatuksen* (1996 [1921]) mukaan "ei ilmesty maailma*ssa*", jää (loputtoman) etäisyyden päähän ja vaikenee ikuisessa toiseudessaan, samoin on ihmisen osattava paitsi lohduttaa myös vaieta, ja vaikeneminen vaatii myös etäisyyttä, toisen hyväksymistä toiseksi, jonka lähelle voin ehkä päästä mutta jonka kärsimystä en voi ottaa omakseni. Toisaalta jo *tämän* sanominen rikkoo hiljaisuuden.

Jumalan hiljaisuus on sekulaarillekin ihmiselle merkittävä symbolinen ilmaus siitä kriittisestä etäisyydestä, jota tarvitsemme toisen kärsimyksen kohtaamisessa. Jumalahan jää aina äärettömien etäisyyksien päähän, ja voidaan ajatella, että tämän etäisyyden – Jumalan tavoittamattomuuden ja kätkeytyneisyyden – korostamisen kautta ikään kuin viittaamme jatkuvasti omaan mahdottomuuteemme asettua toisen kärsimyksen kokijaksi. Juuri tästä mahdottomuudesta seuraa velvoite torjua toisen kärsimystä oikeuttavat teodikeat ja kaikenlainen häiritsevä metelöinti siitä, miksi maailmassa on kärsimystä.

Silloinkin, kun rikomme hiljaisuuden kiinnittämällä huomiota kärsimyksen puuttumiseen omasta elämästämme – kaikkeen siihen hyvään, mitä elämä meille suo – olemme vaarassa suhtautua ylenkatsovasti toisiin ihmisiin. Kiitollisuus omalle kohdallemme sattuneista hyvistä asioista on sinänsä *prima facie* arvostettava asenne (jälleen sekä uskonnollisissa että sekulaareissa ilmauksissaan), koska kiitollinen ihminen saattaa Levin tavoin aidosti myöntää, ettei hänen oma selviytymisensä – tai jokin muu oman elämän myönteinen asia – ole hänen omaa ansiotaan. Moni meistä on ansiotta saanut paljon hyvää, mutta myös paljon ansiotta kohdalle osuneita taakkoja ja vastuksia (ks. myös Saarinen 2020). Kiitollisuus voi siis merkitä oman rajallisuuden tunnustamista, ja parhaimmillaan tällainen kiitollisuus ilmenneekin oman elämän hiljaisena hyväksymisenä ja jonkinlaisena luottamuksena elämään ja maailmaan. Se voi myös merkitä sitä, että on päässyt elämässään edes hieman irti "keskitysleirin laista", jossa kiitollisuudella ei ole sijaa vaan jossa oman leipäpalan itsekkään syömisen lisäksi on aina koetettava varastaa toisenkin leipä (ks. Levi 2005 [1947], 233; Pirro 2017, 100).

https://doi.org/10.21435/tl.272

Toisaalta elämästään kiitollinen ihminen ei koskaan saisi päästä mielestään Levin eteemme asettamaa kuvaa Kuhnista ja Bepposta. Tätä Levin lyhyesti mutta terävästi hahmottelemaa tilannetta Auschwitzin parakissa voidaan ekstrapoloida niin, että se kattaa kaikenlaisen arkipäiväisemmänkin kiitollisuuden, puheen ja hiljaisuuden dialektiikan paljon laajemmin. Jos olemme kiitollisia Jumalan – tai sekulaaristi maailman, historian, kohtalon tai elämän – meille itsellemme tai lähipiirillemme suomasta hyvästä, pienistäkin hyvistä asioista elämässämme, hyväksymmekö samalla hiljaa sellaisen jumalallisen (tai sekulaarin) maailmanjärjestyksen, jossa toiset nimenomaan saavat ansiotta hyviä asioita ja toiset ilman omaa syytään kärsimyksiä ja taakkoja?[239] Sitoutuuko näennäisesti epäitsekäs ja omaa rajallisuuttamme korostava, jopa toisia ja toiseutta kohti suuntautuva kiitollisuutemme tähän viime kädessä Kuhnin jumalanpilkkarukousta muistuttavaan logiikkaan? Juuri tällainen hiljainen hyväksyntä sille, että maailmassa on epäoikeudenmukaista kärsimystä, saattaa turmella aidon kiitollisuuden, olipa se tarkoitettu kuinka vilpittömäksi tahansa. Olemalla kiitollinen – toimimalla tietyssä mielessä hyvin, tunnustamalla rajallisuutemme ja ottamatta itsellemme ansiota elämämme onnistumisista – osallistumme tahtomattamme toisten kärsimyksen epämoraaliseen oikeuttamiseen.

Teodikea-ajattelu palaakin näin takaisin juuri, kun olemme kuvitelleet voivamme sen välttää, ja pyrkimyksemme toiseutta kunnioittavaan hiljaisuuteen muuntuukin sisäiseksi metelöinniksi ja lörpöttelyksi.[240] Ehkä kaikkein problemaattisimmillaan kiitollisuuden kääntyminen tympeäksi teodikeaksi on silloin, kun oman uskonsa pelastavaan voimaan luottava uskonnollinen eksklusivisti katsoo, että juuri hän ja hänen kanssaan samalla tavalla uskovat ovat saaneet armolahjana pelastavan uskon ja että muilla tavoilla uskovat (tai uskonnottomat) joutuvat kadotukseen (ja että Jumalalla vieläpä on ollut jo-

---

239 Jääkö meiltä tällöin – oman elämämme kontekstissa – kokonaan huomaamatta Linnan ”kaukaa viisasta” Jumalaa koskevan kuvauksen ironisuus (tai sen vastine omissa kiitollisuuden aiheissamme, olivatpa ne mitä tahansa)?

240 Teodikean taipumuksesta ”palata takaisin” antiteodikeakonteksteissa ks. laajemmin Pihlström 2021b, luku 6.

https://doi.org/10.21435/tl.272

kin hyvä peruste lahjoittaa pelastava usko tietyille ihmisille ja evätä se toisilta). Näin uskova saattaa pelastusvarmuudessaan jopa olla kiitollinen Jumalalle siitä, että tämä on suonut juuri hänelle oikeanlaisen uskonnollisen uskon ja säästänyt hänet tuhoon johtavalta väärältä uskolta. Tällainen uskonnollinen eksklusivismi – niin suosittua kuin se vaikkapa analyyttisen teistisen uskonnonfilosofian piirissä onkin – on nähdäksemme eettisesti turmiollista pseudouskonnollista taikauskoa aivan siinä missä Levin kritisoima Kuhnin rukouskin.[241]

Aidon kiitollisuuden teodisistinen rikkoutuminen (Levin kuvaaman Kuhnin kaltaisen karkean rukouksen muodossa) vertautuu jumalanpilkkana jumalallisen hiljaisuuden pyhyyden rikkomiseen, kyvyttömyyteen olla metelöimättä silloin, kun vain hiljaisuus olisi soveliasta. Hiljaisuuden merkitystä korostavan filosofian (tai teologian) on lopulta aina itsekriittisesti kohdattava jännite, joka väistämättä seuraa yrityksestä ylipäänsä puhua tai kirjoittaa hiljaisuudesta. Eikö hiljaisuuden merkitys kävisi kaikkein kirkkaimmin esiin, jos vain yksinkertaisesti olisimme hiljaa? Toisaalta tuolloin jäisimme oman hiljaisuutemme solipsistisiksi vangeiksi emmekä kykenisi kommunikoimaan hiljaisuuden merkitystä muille. Teodikealörpöttelijät saisivat mellastaa vapaasti tyhjine puheineen. Kohtalonamme olisi vain vaipua omaan hiljaisuuteemme.[242]

Leonard Cohenin varhaisen lyhyen runon ”Gift” (Cohen 1973 [1961], 11) puhuja puhuttelee runon ”sinää”, joka puolestaan sanoo hiljaisuuden olevan ”lähempänä rauhaa” kuin runot ovat. Mutta ”jos toisin sinulle lahjaksi hiljaisuuden – –, sinä sanoisit: ei tämä ole hiljaisuutta vaan uusi runo, ja ojentaisit sen minulle takaisin”:

241 Aidon uskonnollisuuden ja pseudouskonnollisuuden erottamisen problematiikasta ks. myös Pihlström 2013, luku 5; eksklusivismin hylkäämisestä toiseutta kunnioittavan uskonnonfilosofisen keskustelun välttämättömänä edellytyksenä vrt. Pihlström 2021b, luku 2.

242 Vrt. jälleen Levin (vuonna 1953 kirjoittamaa, T. S. Eliotin ”The Hollow Men” -runoon viittaavaa) runoa ”Song of the Crow II” (Levi 2018 [1984, 1997], 17). Tämäkin teksti osoittaa, kuinka hiljaisuuden (ja sen rikkomisen) teema selvästi askarrutti Leviä läpi hänen elämäntyönsä.

https://doi.org/10.21435/tl.272

You tell me that silence
is nearer to peace than poems
but if for my gift
I brought you silence
(for I know silence)
you would say
This is not silence
this is another poem
and you would hand it back to me.

Tämä pieni runo kiteyttää hiljentävästi hiljaisuuden merkityksen ymmärtämisen sisäisen problematiikan. Voimme puhua hiljaisuudesta vain hiljaisuuden rikkoen, lopulta lörpötellen ja metelöiden. Olemme tuomitut tyhjään puheeseen silloinkin, kun koetamme argumentoida tyhjää puhetta vastaan. Antiteodikea-ajattelukin on vaarassa jatkaa teodikean perinnettä yrittäessään osoittaa, että eettisesti ja/tai uskonnollisesti olennaisinta on kohdata kärsimyksen mielettömyys (vrt. Kivistö & Pihlström 2016, luku 6; Pihlström 2020c, 2021b, luku 6); vastaavasti myös toisen kohtaamisen eettisen tehtävän ensisijaisuuden korostaminen voi kääntyä omahyväiseksi narsismiksi, jos ajattelemme itsekeskeisesti kasvattavamme omaa sieluamme tuollaiseen hyvyyteen pyrkiessämme (vrt. Pihlström 2018). Ja kuten edellä nähtiin, jopa hiljaiseksi kiitollisuudeksi tarkoitettu oman pienuuden ja rajallisuuden havaitseminen voi eettisesti kestämättömällä tavalla sitoutua teodisistiseen oletukseen jumalallisesta maailmanjärjestyksestä jonakin keskitysleirin valikointien kaltaisena ihmisten ansaitsemattomista kohtaloista päättävänä viimekätisenä tahona.

Hiljaisuuden opettelu alkakoon siksi itsekritiikistä, sen lakkaamattomasta pohtimisesta, miten meidän on asianmukaista puhua toisten kärsimyksestä – tai edes hiljaa ajatella sitä. Jälleen kriittisen pohdinnan keskiöön nousee kielen eettinen ulottuvuus: on koeteltava sitä, millainen on moraalisesti hyväksyttävä tai edes siedettävä tapa puhua maailmasta ylipäänsä ja toisista ihmisistä ja heidän kärsimyksistään erityisesti. Tehtävänämme on yrittää täyttää puheemme ja ajattelumme tyhjyyttä edes muutamilla sellaisilla sanoilla, jotka osoittaisivat aitoa toisen ihmisen, kärsimyksen, hiljaisuuden ja kenties Jumalankin kunnioitusta, uskoimmepa Jumalaan tai emme. Tämä voi olla yhtä mahdotonta kuin aina mykäksi jäävän Jumalan puheen kuuleminen,

https://doi.org/10.21435/tl.272

mutta silti emme voi vain jäädä hiljaa paikallemme vaan meidän on ainakin yritettävä kulkea kriittisen itsetarkkailun päättymätöntä tietä – kuitenkin niin, että osaamme katsoa oman itsemme ohi aina myös toisiin, sekä lähellä että kauempana oleviin.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Abstrakti toinen ja turvallinen etäisyys pandemian aikana

Vuonna 2020 alkanut koronaviruspandemia, kuten historian aiemmatkin pandemiat, on aiheuttanut valtavaa kärsimystä suurelle joukolle ihmisiä kaikkialla maailmassa – sekä välittömästi vakavan sairauden ja monien kuolemien muodossa että välillisesti esimerkiksi rajoitustoimista seuranneiden taloudellisten ja sosiaalisten vaikutusten muodossa. Kriisi on myös osoittautunut pitemmäksi ja kauaskantoisemmaksi kuin alussa osattiin arvellakaan. Vuonna 2021 edenneet rokotukset ovat muuttaneet tilannetta merkittävästi ja estäneet lukemattomia vakavia sairastumisia ja kuolemia, mutta nekään eivät ole pysäyttäneet muuntautumiskykyisen viruksen etenemistä eivätkä siten poistaneet perusongelmaamme, joka tässäkin yhteydessä koskee eettisesti asianmukaista suhdetta toiseen ihmiseen, nyt pandemian konkretisoimien turvaetäisyyksien oloissa.

Myös pandemioita voidaan tarkastella teologisen ja filosofisen teodikeaongelman valossa (vrt. luvut ”Kuoliko Koskela turhaan? Kärsivä ja kuolevainen toinen Väinö Linnan romaaneissa” ja ”Jumalan hiljaisuus – Primo Levi, holokausti ja toisen kärsimys”), joka toki tässä tarkastelussa muokkautuu klassisista muodoistaan poikkeavaan asuun. Jos olisi olemassa hyvä, kaikkivaltias ja kaikkitietävä Jumala, miksei hän poistaisi covid-19-tautia ja sitä aiheuttavaa virusta maailmasta? Sekulaarissa versiossaan kriittinen teodikeakeskustelu – kuten erityisesti Väinö Linna -analyysissämme nähtiin – voi problematisoida esimerkiksi käsityksen historian suunnasta tai tarkoituksenmukaisuudesta (kenties katastrofien kautta kulkevana) edistyksenä. Pohdimme tässä teoksemme päättävässä luvussa pandemian ja teodikean yhteyttä viittaamalla – aikamme koronakriisin kontekstissa mutta yleisempiä näköaloja tavoitellen – niin uskonnonfilosofiassa kuin kaunokir-

https://doi.org/10.21435/tl.272

jallisuudessakin mielestämme olennaiseen antiteodikea-ajatteluun. Lähestymistapamme yhdistää jälleen uskonnonfilosofian ja kirjallisuudentutkimuksen näkökulmia, ja kysymme näiden tieteenalojen lähtökohdista käsin, mikä on eettisesti hyväksyttävä tapa suhtautua toiseen ihmiseen erityisesti pandemian oloissa. Tarjoamme tähän kysymykseen vastaukseksi *abstraktin toisen* käsitteeseen kytkeytyvää tarkastelua ihmisen tilan traagisuudesta ja sopivasta etäisyydestä. Perusväitteemme on, että antiteodikean kehittäminen edellyttää traagisuuden, toiseuden ja etäisyyden käsitteistöä. Tämän ajatuksen filosofinen ja maailmankatsomuksellinen merkitys ei tietenkään tyhjene tätä kirjoitettaessa käsillä olevaan pandemiaan vaan ulottuu kaikkiin muihinkin ihmisten välisen kohtaamisen tilanteisiin, joissa meidän on osattava paitsi tulla toista lähelle myös pitäytyä riittävän pitkän ja toisen toiseksi jättävän välimatkan päässä.

Tämän analyysin ytimessä on teodikea-ajattelun moraalinen kritiikki. Teodikea-ajattelun eettisiin ongelmiin on erityisen tärkeää tarttua koronakriisin kaltaisessa yhteiskunnallisessa tilanteessa. Harva katsoo tappavan taudin sinänsä johtavan mihinkään hyvään – ellei uskota ”kärsimys jalostaa” -tyyppiseen naiiviin sielunmuokkausteodikeaan.[243] Tästä huolimatta pandemian vaikutuksia torjuttaessa joudutaan jatkuvasti – esimerkiksi terveydenhuollon ja talouden alueella – tekemään päätöksiä, joiden seurauksista jotkut joutuvat kärsimään enemmän kuin toiset yhteisen hyvän nimissä. Nämä ovat eräänlaisia kärsimyksen merkityksellistämisen toimia, joiden arviointi ei kosketa yksinomaan pandemiaan reagoimista vaan yhteiskunnassamme vallalla olevia toiseuteen asennoitumisen tapoja yleisemminkin.

Luku jakautuu teodikean ja antiteodikean peruskäsitteiden kertauksen jälkeen kahteen pääjaksoon. Pohdimme ensin toisen kärsimyksen välineellistämisen ja sellaiseen ajautuvan teodikea-ajattelun problematiikkaa erityisesti pandemian oloissa, joissa kirkastuu ihmisen traagisuus siinä mielessä, ettemme voi välttää kohtelemasta toisia välineinä. Tragedioissa on antiikista asti tarkasteltu tilanteita, joissa

243 Sielunmuokkausteodikean (*soul-making theodicy*) elvyttäjänä viime vuosikymmenten analyyttisessä uskonnonfilosofiassa tunnetaan erityisesti John Hick (1978 [1966]). Ytimekkään kriittisen yleiskatsauksen tarjoaa esim. Lehtonen 2003.

https://doi.org/10.21435/tl.272

ihminen pyrkii hyvään mutta tekee väistämättä pahaa ja joissa voidaan valita vain huonojen vaihtoehtojen välillä.[244] Esimerkiksi vaarallisten tautien leviämistä tarkastelevia traagisia romaaneja, kuten Albert Camus'n *Ruttoa* (1963 [1947]) ja Philip Rothin *Nemesis*-teosta (2011 [2010]), voidaan lukea teodikeoiden ja kärsimyksen merkityksellistämisen kritiikkeinä.[245] Niiden ilmentämä antiteodikea-ajattelu on mahdollista kiteyttää näkemykseksi, jonka mukaan toisten ihmisten kärsimyksen näkeminen merkityksellisenä – esimerkiksi jonkin suuremman hyvän välineenä – on paitsi moraalisesti arveluttavaa myös moraalin mahdollisuuden välttämättömien ennakkoehtojen rikkomista.[246] Traagisuuden käsittelyn jälkeen tarkastelemme niin ikään pandemian torjuntaan ja teodikeakritiikkiin kytkeytyvää *sopivan etäisyyden* säilyttämisen merkitystä. Käsitteen avaamiseksi lainaamme myös venäläisen kirjallisuudentutkijan Mihail Bahtinin ajatuksia etäisyydestä[247] ja pohdimme sen jälkeen turvavälien mer-

244 Laajemmassa mielessä traagiseksi voidaan kutsua myös tilannetta, jossa valinta kahden (tai useamman) keskenään yhteensopimattoman hyvän asian välillä johtaa väistämättä jostakin luopumiseen: kaikkea, mitä voitaisiin tai pitäisi tehdä, ei voida tehdä; jokin hyvä on jätettävä tekemättä. Traagisuus liittyy siis olennaisesti ihmiselämän rajallisuuteen ja – etenkin antiikin tragedioissa – eroavaisuuteen jumalista.

245 Näistä romaaneista teodikeakritiikkeinä ja Jobin kirjan uudelleenkirjoituksina ks. Kivistö 2020, luvut 4 (Roth) ja 6 (Camus). Kirjallisuuden epidemiakuvaukset ovat nousseet koronapandemian aikana uuteen suosioon. Ks. esim. Halkonen et al. 2020; Korpua 2020; Sundberg 2020.

246 Tässä ei ole mahdollista käsitellä laajasti erilaisia teodikea- ja antiteodikea-ajattelun muotoja (joihin on lyhyesti viitattu myös aiemmissa luvuissa). Vrt. esim. Kivistö & Pihlström 2016; Kivistö 2020; Pihlström 2018, 2020a. Wiertzin (2021) tuore kokoomateos tarkastelee monipuolisesti teodikea-argumentteja ja niitä vastaan suunnattua kritiikkiä nykyisessä uskonnonfilosofiassa arvioiden erityisesti analyyttisen uskonnonfilosofian kontribuutioita debattiin. Syvällisimpiä filosofisia näkökulmia teodikean moraaliseen vastuuttomuuteen ovat tarjonneet mm. Phillips 2004 ja Levinas 2006 [1996] (erityisesti ko. teokseen sisältyvässä artikkelissa "Useless Suffering", alun perin 1982).

247 Bahtin tunnetaan laajalti karnevaalia koskevista tutkimuksistaan, mutta pandemian aikana on paikallaan nostaa keskusteluun vähemmälle huomiolle jäänyt karnevaalin vastakohta eli etäisyys, johon Bahtin suhtautuu karnevaalin yhteydessä kriittisesti. Koronapandemia täyttää monia antikarnevaalin piirteitä. Emme kuitenkaan käsittele etäisyyttä kerronnan keinona (vrt. Wayne C. Booth) tai esteettisen kokemuksen piirteenä (vrt.

https://doi.org/10.21435/tl.272

kitystä ja abstraktin toisen ideaa etäisyydestä käytävässä keskustelussa. Kaunokirjalliset lähteet ja käsitteet toimivat peilinä ajankohtaisen pandemian esiin nostamiin – mutta siitä riippumatta pysyvästi huomionarvoisiin – toisen kärsimyksen merkityksellistämisen ja välineellistämisen ongelmiin. Filosofian ja kirjallisuudentutkimuksen näkökulmia yhdistäen voidaan merkittävästi syventää eettistä (ja ehkä poliittistakin) keskustelua siitä, miksi teodikea-ajattelu eri muodoissaan on hylättävä.

Teodikea ja antiteodikea jälleen

Pandemia vie ajatukset helposti jälleen kerran pahuuden ja kärsimyksen ongelmaan, jota on pohdittu vähintään Jobin kirjasta lähtien. Miten erityisesti viattomien kärsimykseen tulisi eettisesti suhtautua? Voiko kärsimyksestä seurata jotakin hyvää? Voiko sillä olla jokin mieli tai merkitys?

Kuten aiemmissa luvuissa on todettu, teologian ja uskonnonfilosofian historiassa on esitetty teodikea-argumentteja, jotka pyrkivät oikeuttamaan näennäisesti mielettömän kärsimyksen esimerkiksi osana Jumalan harmonista kokonaissuunnitelmaa. Teodikeoissa vastataan ateistiseen haasteeseen, jonka mukaan kaikkivaltiaan, kaikkitietävän ja täydellisen hyvän Jumalan olemassaolo on mahdotonta tai ainakin erittäin vaikeaa sovittaa yhteen kärsimyksen todellisuutta koskevan kiistattoman empiirisen tosiseikan kanssa. Jumalan perusteeksi sallia tarkoituksettomalta vaikuttava paha ja kärsimys mainitaan teodikea-ajattelussa esimerkiksi ihmisen vapaa tahto tai mahdollisuus sielunmuokkaukseen, kärsimyksen kasvattavaan vaikutukseen. Vaikka kärsimystä ei eksplisiittisesti välineellistettäisi, sen instrumentaalinen rooli jonkin suuremman hyvän tai Jumalan salattujen päämäärien palveluksessa näyttäytyy ilmeisenä niin vapaata tahtoa kuin sielullista kasvua ja jalostumista koskevissa teodikea-argumenteissa.[248]

Edward Bullough), johon kuuluu lähtökohtaisesti etäisyys tietoisuutena esityksen fiktiivisyydestä.

248 Uskonnonfilosofinen teodikeakeskustelu on tätä kaavamaista asetelmaa paljon sofistikoituneempi. On esimerkiksi tapana tehdä erotteluja pahan

https://doi.org/10.21435/tl.272

Niin Camus'n *Rutto* kuin Jobin kirjakin edustavat tällaisille kärsimyksen oikeuttamis- ja merkityksellistämispyrinnöille vastakkaista antiteodikean ajatusta: niiden näkökulmasta on väärin välineellistää toisen kärsimys minkään kokonaishyvän palvelukseen – olipa tuo kokonaishyvä tulkittu uskonnollisesti tai sekulaaristi. Camus'n romaanissa tappava tauti leviää karanteeniin joutuvaan Oranin kaupunkiin. Elämää koossapitävät tottumukset keskeytyvät. Viranomaiset ovat aluksi epäuskoisia, sitten varotoimissaan maltillisia levottomuutta välttäen. Pian sairaita kuitenkin ryhdytään eristämään. Kukaan oranilaisista ei ole varautunut eristettynä olemisen tunteeseen, yksitoikkoisuuteen tai rutiinien rikkoutumiseen, vaan asukkaat vaipuvat monotonisen elämän uuvuttamina välinpitämättömyyden valtaan. He hakevat tukea jesuiitasta, joka kehottaa kansalaisia jättäytymään luottavaisina kohtalonsa huomaan. Teoksen keskeinen vastakkainasettelu kiteytyy jesuiitta Paneloux'n ja lääkäri Rieux'n välille. Epidemian riehuessa jesuiitta järjestää rukousviikon kirkossa, jonne kansa pakkautuu tartuntavaarasta piittaamatta kuulemaan saarnaa. Jesuii-

ja kärsimyksen ongelman *loogisen* ja *evidentiaalisen* version välillä, samoin kuin varsinaisten teodikeoiden ja pelkkien puolustusten välillä. Siinä missä loogisessa pahan ongelmassa teismi ja kärsimyksen olemassaolo katsotaan loogisesti yhteensovittamattomiksi (eli pahan tai kärsimyksen todellisuuden myöntävän teistin väitetään ajautuvan ristiriitaan), evidentiaalinen ongelma esittää kärsimyksen episteemisenä haasteena teistille. Pelkät puolustukset eroavat varsinaisista teodikeoista siinä, etteivät ne väitä jonkin tietyn jumalallisen perusteen olevan kärsimyksen sallimisen todellinen peruste (tai meidän voivan tietää sellaisista perusteista) vaan ainoastaan, että jokin tietty tällainen peruste (esimerkiksi se, että Jumala on luonut ihmiselle vapaan tahdon) *voisi* olla Jumalan oikeutus pahan olemassaololle. Esimerkiksi "vapaan tahdon puolustus" pyrkii siirtämään todistuksen taakan ateistille esittämällä, että jossakin mahdollisessa maailmassa Jumala sallii pahan ja kärsimyksen siksi, että ne syntyvät sivutuotteena ihmisen vapaasta tahdosta, jonka olemassaolo on hyvä asia, ja ettemme voi tietää, ettei juuri tuo mahdollinen maailma olisi aktuaalinen. (Vrt. myös esim. Visala & Vainio 2011.) Emme puutu keskustelun yksityiskohtiin tässä. Nämä eri versiot jatkavat kaikki omalla tavallaan teodisistista keskustelua kärsimyksestä pitäen teoreettiseen teodikeaongelmaan vastaamista olennaisena tavoitteena. Keskeisiä uskonnonfilosofisia puheenvuoroja teodikeaproblematiikkaan ovat viime vuosikymmeninä olleet mm. van Inwagen 2006 ja Stump 2010; vrt. useita artikkeleja teoksessa Wiertz 2021.

https://doi.org/10.21435/tl.272

talle sairastuneet lapsetkin ovat merkki Jumalan vaativasta rakkaudesta, jota ihmisjärki ei voi ymmärtää. Lääkäri taas toimii velvollisuusetiikan mukaan ja pyrkii pelastamaan niin monta sairastunutta kuin mahdollista. Hän kieltäytyy näkemästä lasten kuolemassa mitään tarkoituksenmukaisuutta. Jesuiitan hahmossa Camus ei kritisoi vain kärsimystä merkityksellistävää puhetta vaan myös passiivisuuteen tuudittavaa viestiä siitä, ettei mikään lopulta ole ihmisten käsissä. Traagisuudesta huolimatta on toimittava.

Romaanin perusajatus voitaneen kiteyttää sanomalla, että meillä on velvollisuus lievittää kohtaamaamme kärsimystä aina, kun se on mahdollista, mutta kärsimykselle ei tule ulkopuolelta antaa merkityksiä, jotka kärsijä itse kokee vieraiksi. Teodikea ilmentää kärsimyksen uhrin näkökulman huomiotta jättämistä eli tuon näkökulman puutteellista tai virheellistä tunnustamista käsitteen *recognition* tai *acknowledgment* mielessä.[249] Antiteodikea ei kuitenkaan sellaisenaan merkitse ateismia, vaan pikemminkin kärsimyksestä käytävän filosofisen, teologisen ja yleisemmin kärsimyksen merkityksiä ja merkityksettömyyttä koskevan keskustelun irrottamista teodikean viitekehyksestä. On sekulaareja teodikeoita,[250] joissa kärsimys mer-

249 Ks. Kivistö & Pihlström 2016, luku 6, tämän ajatuksen kehittelystä transsendentaalisen antiteodikean suuntaan: ei ole ainoastaan moraalisesti väärin vaan moraalin mahdollisuuden välttämättömän ennakkoehdon – toisen kärsimyksen tunnustamisen – rikkomista ryhtyä teodikea-ajatteluun. Vaikka keskitymme tässä ensisijaisesti *moraaliseen antiteodikeaan*, Lauri Snellmanin (2020) teknisesti sofistikoitunut pyrkimys puolustaa (meta)metafysiikan luonnetta koskevan periaatteellisen keskustelun tasolla eräänlaista käsitteellistä antiteodikeaa moraalista antiteodikeaa fundamentaalisempana on huomionarvoinen. Kattava vastaus Snellmanin argumentaatioon edellyttäisi metafysiikan ja etiikan välisen suhteen perinpohjaista selvittelyä.

250 Joku saattaisi pitää puhetta sekulaareista teodikeoista mielettömänä, jopa oksymoronisena. Yksi tämän luvun pääpyrkimyksistä on kuitenkin osoittaa, että teodikeadiskurssilla on kiinnostava roolinsa myös sekulaarissa, esimerkiksi pandemiaan liittyvässä kontekstissa. Kirjallisuudentutkimuksessa sekulaarilla teodikealla voidaan ymmärtää esimerkiksi kärsimyksen tarkoitusta yksilön elämänkaaressa perustelevia näkökulmia tai sellaisia kerronnallisia ratkaisuja kuin onnellinen lopetus, vaikeuksien kautta voittoon -juoni tai muu koherenssia luova rakenne, jossa kärsimys saa merkityksiä osana kokonaiskuvaa (vrt. luku ”Kivun toiseus ja toisen

https://doi.org/10.21435/tl.272

kityksellistyy esimerkiksi historiallisen, poliittisen tai taloudellisen välttämättömyyden tai tarkoituksenmukaisuuden käsittein – aivan kuten on myös uskonnollisen diskurssin puitteissa esiintyvää antiteodikea-ajattelua.

Niin filosofisissa kuin kaunokirjallisissakin muodoissaan antiteodikea-argumentaatio suhtautuu kriittisesti etenkin angloamerikkalaisessa analyyttisessä uskonnonfilosofiassa vallalla olevaan teodikea-ajattelun mukaiseen suuntaukseen, jossa teodikean onnistunutta esittämistä pidetään teismin hyväksyttävyyden välttämättömänä ehtona eli jossa katsotaan, että teistin on tarjottava teoreettinen vastaus pahan ja kärsimyksen ongelmaan. Käytämme käsitettä teodikea-ajattelu, englanniksi *theodicism*, laajassa merkityksessä: myös ateisti voi edustaa tätä ajattelua, jos hän katsoo, että teistin *pitäisi* tuottaa teodikea mutta teismi epäonnistuu siinä. Itse asiassa useimmat ateistit ovat teodisisteja tässä mielessä, koska he edellyttävät teismiltä teodikean muotoilemista ja katsovat teismin siinä epäonnistuvan. Teodisismi on siis normatiivinen käsite, jolla kuvataan kärsimystä koskevaan filosofiseen ja teologiseen ajatteluun kohdistuvia vaatimuksia; se ohjaa pahan ja kärsimyksen ongelmaa koskevaa teorianmuodostusta samaan tapaan kuin esimerkiksi evidentialismin voidaan katsoa normittavan teismistä ja ateismista käytävää keskustelua edellyttämällä, että Jumalan olemassaoloa koskeville uskomuksille on tarjottava rationaalisesti arvioitavaa evidenssiä. Tällaisesta normatiivisesta ohjauksesta antiteodikea-ajattelun on tarkoitus meidät kärsimyksen ajattelussa vapauttaa.

Samoin teodikean käsitteemme on laaja, koska se kattaa sekulaarit teodikeat, joissa pahuuden tai viattoman kärsimyksen olemassaoloa perustellaan jollakin muulla kärsivää yksilöä suuremmalla voimalla tai tarkoituksella kuin jumalallisella suunnitelmalla, esimerkiksi historian teleologisella kehityksellä, kansakunnan taloudellisella kilpailukyvyllä tai (koronakriisin yhteydessä) talouden selviytymisellä rajoitustoimista tai lasten ja nuorten hyvinvoinnilla (jolla

kipu”). Tällainen kerronta voi joko kannattaa teodikeoihin kuuluvaa kärsimyksen merkityksellistämistä ja rationalisointia tai kritisoida sitä. Kirjallisuuden ja kulttuuristen kertomusten sekulaareista teodikeoista ks. Kivistö 2020, erit. luku 12.

https://doi.org/10.21435/tl.272

on kauaskantoisia yhteiskunnallisia vaikutuksia). Vaikka taloudelliset argumentit ovat pandemiassa olennaisia, niiden soveltaminen kärsimyksen *oikeuttamiseen* on yhtä ongelmallista kuin teistinen teodikea-ajattelu. Samoin ongelmallista on oikeuttaa esimerkiksi vanhusväestöön leviävän taudin aiheuttamat kuolemat sillä perusteella, että on lasten ja nuorten hyvinvoinnin kannalta tärkeää olla rajoittamatta heidän koulunkäyntiään ja harrastuksiaan.

Vastaavasti on arvosteltava eettisesti sietämättömänä pyrkimystä oikeuttaa tarkoituksellisesti rokottautumattomien vastuuttomuus sillä, että heillä on vapaus päättää omasta kehostaan. Tämä itsekäs vapaus ei – kun se asetetaan moraalisen tarkastelun kontekstiin – voi mitenkään oikeuttaa heitä asettamaan virukselle alttiita kehojaan koronataudin tappaviksi levittäjiksi. Tällainen esimerkiksi poliittisten populistien tyypillisesti esiin nostama vapaus asetetaan usein yleisen yhteiskunnallisen ilmapiirin kannalta keskeiseen rooliin korostettaessa, ettei pitäisi ruokkia rokotettujen ja rokottamattomien välisiä vastakkainasetteluja. Näihin argumentteihin voidaan vastata toteamalla, että jos yhteiskunnassa vallitsee jako toisten hengestä ja terveydestä huolta kantavien ja niiden suhteen välinpitämättömien välillä, vastuulliselle ihmiselle on mahdollista asettua vain oikealle puolelle tuota jakoa.

Tarkoituksenamme ei kuitenkaan ole esittää yleistä argumenttia teodikeoita vastaan, vaan vain esimerkkien kautta osoittaa, mitä merkitsee – koronakriisin oloissa ja kaunokirjallisuuden valossa – eettinen sitoutuminen antiteodikeaan ja millaista monipuolista lähdeaineistoa antiteodikea-ajattelu voi hyödyntää. Samalla on tärkeää korostaa antiteodikea-ajattelun itsekriittistä prosessimaisuutta: valmiin, lopullisen antiteodikean sijasta on paikallaan jatkuvasti tarkkailla, millaisia teodikea-ajattelun piileviä oletuksia omaan kärsimyksen käsitteellistämiseemme mahdollisesti jää, ja varoa, ettei teodikea palaa takaisin oletuksena siitä, että kun on muotoiltu antiteodikea, ongelmat on lopullisesti ratkaistu ja on päädytty harmoniseen teoriaan kärsimyksen luonteesta.[251]

251 Vrt. Pihlström 2020c, 2021b, luku 6.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Kärsimyksen välineellistäminen

Teodikeat, niin uskonnolliset kuin sekulaaritkin, ovat nähdäksemme teeskenteleviä[252] yrityksiä selittää kärsimys tarkoituksenmukaisena osana jotakin suurempaa kokonaisuutta tai päämäärää ja näin kiillottaa rosoinen inhimillinen kokemus joksikin sellaiseksi, mitä se ei tosiasiassa ole. Jobin kärsimystä tämän syntisyydellä selittelevät ystävät voivat yhtä vilpittömästi uskoa teodikeoihinsa kuin Job syyttömyyteensä, mutta keskeinen ero ilmenee siinä, että he valjastavat Jobin kärsimyksen palvelemaan näitä selitysmalleja. He selittävät asioita etukäteen omaksuttujen oppien mukaan, eivät yksilön kokeman merkityksettömyyden kannalta. Jobin tuska on heille väline ideologian palveluksessa. Nykyteodisisti, joka tulkitsee lähimmäisensä koronataudin Jumalan salatuksi tarkoitukseksi, toimii samoin.

Koronaviruksen leviämiseen reagoitaessa on korostunut tarve suojella erityisesti vanhuksia ja muita riskiryhmiä. Näin vältämme välineellistämisen: haavoittuvimpien ei anneta kärsiä ja kuolla. Tämä onkin eettisesti välttämätön tapa suhtautua koronakriisiin; kuten usein todetaan, moraalimme mitta on tapamme suhtautua heikoimpiin. Kun pyrimme itse ehkäisemään sairastumisen noudattamalla rajoituksia, varjelemme ennen kaikkea muita, joihin voisimme – kenties oireettomina – taudin levittää. Suojeluvelvoitteeseen liittyy myös rehellisyys tautia koskevien tosiseikkojen edessä: on ymmärrettävä, että kuka tahansa voi tietämättään tartuttaa muita.

Toisten välineellistämisen välttämisen velvollisuus koronatoimia ohjaavana periaatteena ei sellaisenaan edellytä antiteodikea-ajattelua, mutta nämä tukevat toisiaan. Jos yhteiskunnan annettaisiin toimia vailla rajoituksia (tilanteessa, jossa tehokkaita rokotuksia ei vielä

252 Ajatus teodikeasta vilpillisenä teeskentelynä on keskeinen Immanuel Kantin teodikeakritiikin huipentavassa Job-luennassa. Kantin ”teodikeaessee” (1983 [1791]) toimii siksi lähtökohtana eettiselle antiteodikea-ajattelulle, joka painottaa (Kantin kuvaaman Job-hahmon tavoin) teodikeoiden hylkäämisen ”rehellisyyttä” tai ”totuudenmukaisuutta” (*Aufrichtigkeit*, *Wahrfhaftigkeit*; *sincerity, truthfulness*). Vrt. Kivistö & Pihlström 2016, luku 2; Kivistö 2020, luku 2; teodikeaproblematiikan kytkeytymisestä kysymyksiin realismista ja totuudesta vrt. myös Pihlström 2020a, 2021b.

https://doi.org/10.21435/tl.272

ole tai jossa niiden teho on merkittävästi alentunut), uhraisimme vanhukset ja muut tautiin kuolevat oletetun kokonaisedun hyväksi – mikä olisi moraalisesti sietämätöntä. Yhtä lailla (kenties vielä ilmeisemmin) sietämätöntä on ajatella, että kaikkivaltias ja hyvä Jumala jollakin moraalisesti hyväksyttävällä perusteella sallisi yksilön mielettömän kärsimyksen, vaikkapa viattoman vanhuksen vakavan sairastumisen – tai ääriesimerkissä kokonaista yhteisöä kohtaavan kansanmurhan.[253] Teistin on myös haastavaa perustella, miksi Jumala sallisi edes koronaviruksen (saati historiassa raivonneiden, väestöistä kymmeniä prosentteja tappaneiden ruttoepidemioiden) leviämisen. Jos tosiaan olisi olemassa Jumala, joka on kaikkivaltias, kaikkitietävä ja täydellisen hyvä, olisiko hän päästänyt (tätä tekstiä viimeisteltäessä eli keväällä 2022) jo satoja miljoonia ihmisiä sairastuttaneen ja heistä yli kuusi miljoonaa surmanneen taudinaiheuttajan riehumaan rakastamansa ihmiskunnan keskuudessa? Antiteodikea-ajattelijan argumentti on yksinkertainen: kun katsotaan vaikkapa covid-19-tautiin sairastuneen vanhuksen kärsimystä ja kuolemaa, on vaikeaa hyväksyä, että käsillä olisi teoreettinen filosofis-teologinen ongelma, jonka ratkaiseminen analyyttisin argumentein olisi mielekästä tai eettisesti hyväksyttävää. Ja jos Jumalalla (tai historiallisella teleologialla) todella *olisi* hyvät perusteet koronakärsimysten (tai holokaustin) sallimiseen, sellaisen kuvitellun Jumalan (tai historian) kanssa olisi moraalin näkökulmasta parempi olla olematta missään tekemisissä.[254]

Välineellistämisen teodisistisia taustaoletuksia kritisoitaessakin on kuitenkin huomattava, että pandemialta puolustautuessamme väli-

253 Kaikessa nykyteodikeakeskustelussa ilmeinen esimerkki on holokausti. Teodikeoiden moraalisesta ”hävyttömyydestä” (*obscenity*) erityisesti holokaustin jälkeen ks. Bernstein 2002.

254 Kärsimystä teodikea-ajattelun näkökulmasta tarkastelevat uskonnonfilosofit korostavat käsittelytapansa puhtaasti teoreettista luonnetta: tietenkään teodikean (tai puolustuksen) kannattaja ei esittelisi teodikeaansa kärsivälle ihmiselle. Esimerkiksi van Inwagen (2006) muistuttaa, ettei hänen pyrkimyksenään ole lohduttaa vaan tarjota yksinomaan intellektuaalista argumentaatiota. Antiteodikea-ajattelun näkökulmasta *juuri tämä* on metatasolla ongelma: kuvittelemalla, että kärsimystä voidaan lähestyä pelkkänä teoreettisena pulmana, teodisisti jo sivuuttaa kärsimyksen uhrin perspektiivin.

https://doi.org/10.21435/tl.272

neellistämme väistämättä toisia ihmisiä. Moni yrittäjä ja palkansaaja ajautuu konkurssiin tai menettää työpaikkansa, kun ravintoloiden ja muiden yritysten toimintaa toistuvasti rajoitetaan yhä uusien epidemia-aaltojen seuratessa toisiaan. Talousahdingossa moni saattaa joutua elämään ikävämmän ja jopa lyhyemmän elämän kuin olisi voinut elää koronattomassa maailmassa. Tästä pessimistisestä näkymästä ei seuraa kenellekään lupaa olla piittaamatta rajoituksista; moisesta vastuuttomuudesta seuraisi vielä paljon enemmän kärsimystä. Koronakriisi muistuttaa kuitenkin siitä, että myös toimiessamme hyvin ja oikein – jopa silloin, kun teemme kaikkemme – toimimme ihmiselle lankeavassa *traagisessa tilanteessa*. Vuonna 1955 Ateenassa pitämällään luennolla tragedian tulevaisuudesta (”On the Future of Tragedy”) Camus sanoi, että toisin kuin melodraamassa, jossa on vain yksi legitiimi voima, autenttisessa tragediassa on vastakkain kaksi tasavahvaa ja yhtä legitiimiä voimaa, sillä tiettyyn rajaan asti jokainen on oikeassa. Antiikin tragedioissa tämä eettinen jännite asettui usein yksilön pyrkimysten ja jumalallisen periaatteen välille, mutta modernina aikana voimme tarkastella traagisuutta nimenomaan ihmisten välisissä suhteissa ja myös pandemian aiheuttamissa vaikeissa valintatilanteissa. Ne synnyttävät tragedialle ominaisen moraalisen jännitteen, jossa toiminnan vaihtoehdoista kumpikaan ei ole täysin oikea eikä täysin väärä.[255] Ja kun ryhdymme mittaamaan kärsimyksen määrää – esimerkiksi sanoessamme, että ”vielä paljon enemmän” joudutaan kärsimään, jos rajoituksia ei noudateta – olemme jo astuneet askeleen koronateodikea-ajattelun tiellä.[256]

255 Camus ajatteli, että vastavoiman hävittyä – esimerkiksi psykologian korvattua uskonnon ihmisen toiminnan selittäjänä – ihminen jäi yksin itsensä kanssa, ja kun kohtalon ihmisen toiminnalle asettamat rajat katosivat, myös tragedia kävi mahdottomaksi. Tässä luvussa implikoimamme käsitys traagisesta tilanteesta ei kuitenkaan ole riippuvaista suuremmista voimista vaan päinvastoin ilmenee ihmisten välisissä suhteissa. Camus’n tragediakäsityksistä ks. Young 2013, luku 13.

256 Ihmiselämän kärsimysten ja taakkojen mittaamattomuuden ajatuksesta ja sen suhteesta antiteodikeaan ks. Saarinen 2020, luku 7. (Mittaamattomuudesta Linnan tuotannossa ks. luku ”Kuoliko Koskela turhaan? Kärsivä ja kuolevainen toinen Väinö Linnan romaaneissa”, ja kivun vaihtoehtoisista mitta-asteikoista ks. luku ”Kivun toiseus ja toisen kipu”)

https://doi.org/10.21435/tl.272

Traagisuutta korostaa, että saatamme levittää infektiota tietämättämme, kuten Philip Rothin New Jerseyn 1950-luvun polioepidemiaa kuvaavan *Nemesis*-romaanin (2011 [2010]) Bucky Cantor, liikunnanopettaja, joka pyrkii tekemään velvollisuutensa ja auttamaan alueensa lapsia mutta tartuttaa samalla polion moniin lapsiperheisiin. Romaani valottaa osuvasti sitä, kuinka elämän suunta traagisesti muuttuu henkilön omien tekojen seurauksena vastoin hänen tahtoaan. Cantor pyrkii huolehtimaan kaikin tavoin siitä, etteivät lapset altistuisi poliolle, ja hän auttaa uupumatta hätään joutuneita perheitä. Epidemian edetessä hän pohtii, pitäisikö hänen jäädä kaupunkiin perheiden tueksi vai lähteä vuorille lasten kesäleirille, jonne parempiosaiset pakenevat ja jossa hänen tyttöystävänsä häntä odottaa. Kyseessä on eräänlainen tienristeysmotiivi, moraalista valintaa ilmaiseva risteystilanne, joka ratkeaa pitkän harkinnan jälkeen niin, että Cantor päättää matkustaa. Traagisessa tilanteessa toimintavaihtoehdot eivät kuitenkaan ole yksinomaan henkilön itsensä valittavissa, koska hän ei tiedä, mitä valitessaan valitsee. Lopputulos ei myöskään ole riippuvainen hänen hyvistä teoistaan, mikä valkenee henkilölle jälkikäteen. Cantorin tienhaarassa valitsema reitti kuljettaa sekä hänet että poliovirouksen kesäleirille levittämään virusta lasten parissa. Erityisen tarkasti seurataan erään Cantorin suosikkioppilaan sairastumista, kun lupaava uimahyppääjänuorukainen saa vähitellen sairauden oireita. Cantorin elämä on traaginen juuri siksi, että hän levittää sairautta tietämättään; vähitellen kasvava tietoisuus tästä muuttaa koko hänen loppuelämänsä, jota hän jäsentää syyllisyyden kautta oltuaan aiemmin kykenemätön näkemään omaa ”pahuuttaan”. Teoksessa pohditaan toistuvasti teodikean ongelmaa: sairastuneiden lasten vanhempien rukoukset eivät estä lasten kuolemia, ja Cantor haastaa ajatuksen sellaisen Jumalan hyvyydestä, joka sallii lasten menehtyä.

Cantorin tapaus ei ole poikkeuksellinen vaan tavallinen. Kyse ei ole vain yksilöllisen traagisen sankarin tilanteesta vaan ihmisistä ylipäätään. Traagisuus tarkoittaa sitä, että järjen, järjestyksen ja oikeudenmukaisuuden alueet ovat rajallisia, eikä mikään yhteiskunnallinen edistys pysty täysin muuttamaan tätä tilannetta: ihmiset eivät saa ansionsa mukaan. Kuten polioon sairastuneen pojan isä toteaa, jokainen heistä on toiminut koko ajan täysin oikein, mutta se ei poista traagis-

https://doi.org/10.21435/tl.272

ta ulottuvuutta.[257] Velvollisuuden noudattaminenkaan ei riitä, vaan ihminen päätyy Oidipuksen tavoin olemaan syyllinen tietämättään tai tekemään tahtomattaan pahaa. Juuri tämä on keskeinen elementti traagisessa asetelmassamme. Traagisuutta varten ei tarvitse kuvitella yli-inhimillisiä kohtalon voimia musertamaan yksilöä,[258] vaan traagisuus on ihmisen tilanteessa itsessään ja siihen kuuluu olennaisesti ihmisen oma toiminta. Vastuullisimmillammekin joudumme – tietämättämme tai jopa tiedostaen – välineellistämään toisia ihmisiä ja heidän kärsimystään. Myös Rothin romaanissa rajoitustoimet kohdistuvat epätasaisesti: rikkaat perheet matkustavat rannikolle hengittämään raikasta meri-ilmaa, kun köyhän perheen lapset jäävät kaupunkiin pelaamaan palloa kuumilla katukiveyksillä. Tätä voitaisiin kuvata myös Levinasin etiikan näkökulmasta: viemme ikään kuin paikan maailmassa toiselta, joka voisi tai olisi voinut olla olemassa meidän sijassamme.[259]

Sopiva etäisyys ja antikarnevalismi

Toisten välineellistämisen ja teodikea-ajattelutaipumusten problematiikkaan on reagoitava korostaen eräänlaista eettisen ajattelun edellyttämää kriittistä etäisyyttä (ks. myös luku ”Humanistinen sivistys ja

257 ”’You do only the right thing, the right thing and the right thing and the right thing, going back all the way. You try to be a thoughtful person, a reasonable person, an accommodating person, and then this happens. Where is the sense of life?’ ’It doesn’t seem to have any,’ Mr. Cantor answered.” (Roth 2011 [2010], 47.)

258 Myös Sontagin (1991) ajatukset kulkutautien moraalista ovat tässä suhteessa huomionarvoisia. Antiikissa rutto oli jumalten vihan välikappale, yliluonnollinen rangaistus henkilökohtaisesta hybriksestä, kollektiivisesta rikkomuksesta tai esi-isien rikoksesta. Modernissa maailmassa emme voi kuitenkaan enää tarkastella pandemioita tällä tavalla moraalisesta näkökulmasta, rangaistuksena pahuudesta tai moraalisen lujuuden testinä. Sontagin mukaan moraalinen tulkinta tekee rutosta väkivaltaisen oikeuden välineen, mikä kasvattaa sairauden rankaisevaa luonnetta. Tällaisesta tulkinnasta tuli Sontagin mukaan päästä eroon, mikä on yhteneväistä tässä luvussakin puoltamamme ajatuksen kanssa siitä, että etiikka tulee palauttaa nimenomaan ihmisten välisiin suhteisiin.

259 Ks. esim. Levinas 1989, 82–83; 1999, 23–25.

https://doi.org/10.21435/tl.272

kriittinen etäisyys – totuus, vapaus ja toiseuden kunnioittaminen"). Tällä voidaan tarkoittaa monia asioita. Etäisyyden käsitteessä voi korostua koronarajoitusten edellyttämä konkreettinen fyysinen etäisyys toisiin, mutta myös etäisyyden ottaminen omaan ajatteluumme ja sen mahdollisiin ongelmiin, joille ehkä itse olemme sokeita. Etäisyys voi toisaalta merkitä kylmää ja välinpitämätöntä suhtautumista toisten kärsimykseen. Äärimmillään tämä ilmenee teodikean tavoittelemassa kokonaisnäkökulmassa, jota edellä on kritisoitu.

Antiteodikea-analyysiä pandemiatilanteesta onkin siksi jatkettava etäisyyden käsitettä työstäen. Meidän on osattava katsoa toisten ihmisten elämää ja ennen kaikkea heidän kärsimyksiään – sekä omaa osuuttamme niissä – oikean ja kohteliaan etäisyyden päästä: ei liian läheltä, koska emme voi oikeasti jakaa toisen kokemusta eikä ole asianmukaista väittää voivansa niin tehdä,[260] muttei myöskään liian

260 Teodikea-ajattelun ohella näemme nykykulttuurin yleisessä emotionalistisessa orientaatiossa alttiuden harhakuvitelmalle siitä, että voisimme helposti jakaa toisten kokemuksia – myönteisiä tai kielteisiä. Esimerkiksi empatian käsite voi olla ongelmallinen häivyttäessään ihmisten välisiä eroja; empatiaa tunnetaan helpommin läheisiä ja samastuttavia ihmisiä kohtaan. Hannah Arendt (1963) suhtautuu kriittisesti myötätunnon merkitykseen yhteiskunnallisten ongelmien ratkaisemisessa ja painottaa sen sijaan instituutioiden, oikeusperiaatteiden sekä poliittisten rakenteiden roolia. Hänkin valottaa ajatteluaan kaunokirjallisuuden (Melvillen *Billy Budd*, Dostojevskin *Karamazovin veljekset*) avulla. Aihetta on pohdittu runsaasti myös sosiologian ja mediatutkimuksen parissa (esim. Boltanski 2005 [1993]) esimerkiksi kysymällä, mikä on katsojan ja kärsivän ihmisen välinen sopiva etäisyys mediavälitteisessä yhteiskunnassa. Sama kysymys asettuu Sontagin (2003) kärsimystä esittävien valokuvien analyysissä. Kärsimyksestä ja moraalisista tunteista ks. Kivistö 2020, luku 10. Toki empatian käsitettä ja sen sukulaiskäsitteitä voidaan myös pyrkiä työstämään vähemmän problemaattiseen suuntaan: esimerkiksi Matti Häyry (2021, 101) ehdottaa koronakriisin kontekstissa yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta koskevien keskustelujen näkökulmaksi "kopatiaa", jolla hän tarkoittaa "universaalia yhdessä olemisen tunnetta, johon ei liity syyllisyyttä, häpeää, sääliä, rakkautta, vihaa eikä mitään muitakaan niiden kaltaisia voimakkaampia emootioita" vaan joka on "levollinen tuntemus ja tietoisuus siitä, että olemme yhtä kaikkien muiden tuntevien olentojen kanssa, eikä meidän pitäisi teoillamme tai valinnoillamme vahingoittaa niitä tai antaa niiden kärsiä". Voidaan kysyä, onko tämä "tuntemuksena" niin ohut, että se voitaisiin oikeastaan korvata rationaalisella velvollisuuden käsitteistöllä (esimerkiksi kantilaisen etiikan näkökulmasta) tai Levi-

https://doi.org/10.21435/tl.272

kaukaa. Juuri tästä Bucky Cantorin tyttöystävä Marcia moittii häntä: Cantor ei hänen mukaansa osaa ottaa asioihin ”oikeaa etäisyyttä” (*right distance*) vaan syyttää milloin itseään ja milloin Jumalaa tilanteissa, joissa syypää ei ole nimettävissä.

Mikä sitten on sopiva etäisyys? Tartuntoja levittävän kättely- ja halailuetäisyyden vaihtaminen turvaväliin ei onneksi katkaise ihmisten välistä yhteyttä, koska ihmisinä elämme ensisijaisesti kulttuurimaailmassa, jossa suhteitamme toisiimme määrittävät sosiaaliset ja normatiiviset eivätkä vain fyysiset tai biologiset seikat. Elämämme kulttuuriolentoina välittyy myös tietokoneen tai puhelimen ruudulta. Karanteenin tai sairauden olot merkitsevät silti yksilölle eristäytymistä muista.

Voisimmekin väittää, että pandemian vuoksi ylläpitämämme fyysinen etäisyys muihin ihmisiin on sen vuoksi niin hankala, että kyseessä on eräänlainen *antikarnevalistinen* tila. Venäläinen kirjallisuudentutkija Mihail Bahtin on klassikkoteoksessaan *François Rabelais – keskiajan ja renessanssin nauru* (1965, suom. 1995) kuvannut ihanteellista yhteiskunnallista tilannetta karnevaalina, vapauden ja ilon juhlana, jossa yhteiskunnan hierarkiat, etiketti ja ihmisten välimatka hetkeksi kumoutuvat.[261] Karnevaali on ihmisten välisten suhteiden modus, jossa vallitsee vapaa, tuttavallinen ja säädytön kontakti. Sen osallistava ilmapiiri pienentää välimatkan ihmisten välillä; karnevaalissa kaikki on muutoksen tilassa eikä kieltoja ole. Karnevaalin tärkein tapahtumapaikka eli – kirkon sijasta – tori oli Bahtinille koko kansan ideologinen miljöö, jossa ihmiset sekoittuvat ja asettuvat taustasta riippumatta samalle tasolle ilman välimatkaa (ks. esim. Bakhtin 1984 [1965], 84, 167, 188).

Juuri tällaista karnevalistista vapauden tilaa pandemiat kokoontumisrajoituksineen koettelevat. Vaikka Bahtin itse ajatteli, että rutto-

---

nas-tyyppisellä ehdottomalla velvoitteella vastata toisen kasvoihin – tai tässä luvussa korostamallamme suhteella abstraktiin toiseen. (Toisaalta *mahdollisuutta* erityisesti syyllisyyden tunteeseen voidaan pitää moraalin näkökulman *välttämättömänä* ehtona: vrt. Pihlström 2011.)

261 Tässä luvussa viittaukset ovat englanninkieliseen editioon (Bakhtin 1984 [1965]). Bahtin käsitteli karnevaalia lyhyemmin myös teoksessaan *Dostojevskin poetiikan ongelmia* (1963, suom. 1991).

https://doi.org/10.21435/tl.272

epidemia tarjosi esimerkiksi Boccaccion *Decameronessa* uudenlaisen tilan suoralle ja epäviralliselle puheelle sekä avasi kokonaan uudenlaisen elämän mahdollisuuden,[262] voimme kääntää ajatuksen toisin päin. Eikö ole ennemmin niin, että omana aikanamme pandemiat avaamisen sijasta sulkevat kohtauspaikat ja välimatkan kumoutumisen sijasta pakottavat ihmiset etäisyyden päähän toisistaan kasvattamalla sosiaalista distanssia? Pandemia keskeyttää karnevalistisen utopiatodellisuuden tuomalla arkielämään abstraktin, absoluuttisen kiellon. Karnevaalille ominaisen tuttavallisuuden vastakohtana on Bahtinin ajattelussa keskiaikaisen yhteiskunnan hierarkkinen tila, jossa ihmisten väliset suhteet ovat vertikaalisia ja kaukaisia.[263] Etäisyys on tässä mielessä Bahtinille negatiivinen käsite.[264] Bahtinin mukaan karnevaaliin kuulumatonta elämää määrittävät lait, kiellot ja rajoitukset, joiden avulla kannatellaan ”keskiaikaista” hierarkkista järjestystä ja kirkollista pelon ilmapiiriä. Bahtin puhuu paljaasta ja absoluuttisesta kieltämisestä virallisen kulttuurin pääpiirteenä.[265]

262 Bahtin (1984 [1965], 272) siteeraa Boccaccion ajatuksia siitä, että kirjailija sijoitti *Decameronen* tapahtumat harkitusti kansan pariin eikä esimerkiksi kirkkoon tai filosofien kouluihin.

263 Tätä hierarkkista maailmankuvaa ilmentävät Bahtinin mukaan (1984 [1965], 402) esimerkiksi Danten *Divina commedian* maailman vertikaalinen rakenne ja Beatricen saavuttamattomuus sekä yleisemmin keskiajan kirjallisuuden kaukaisen prinsessan aihe.

264 Negatiivinen etäisyys luonnehtii myös esimerkiksi Kafkan romaanien maailmaa ja niihin sisältyvää byrokratian kritiikkiä. On huomattava, että Bahtinin ajattelussa etäisyys saa kuitenkin myös positiivisia piirteitä. Hänen ajatuksensa polyfoniasta eli moniäänisyydestä nojaa olennaisesti etäisyydelle. Polyfoniassa vallitsee näkökulmien tasa-arvoinen moneus, jossa tietoisuudet eivät kuitenkaan sulaudu toisiinsa. Kirjoituksessaan *Author and Hero in Aesthetic Activity* Bahtin korostaa Max Scheleriin nojaten, että myös sympatian tunne riippuu olennaisesti ihmisten välisestä etäisyydestä ja erillisyydestä. Sympatia tarkoittaa toisen kärsimyksen kohtaamista nimenomaan toisen kärsimyksenä, ja se voi saada vain tätä kautta eettisen ulottuvuutensa. Vrt. Bakhtin 1990, 48: ”My suffering, my fear for myself, my joy are profoundly different from my compassion or suffering *with* the other, rejoicing *with* the other, and fearing *for* the other – whence the difference in principle in the way these feelings are ethically qualified.”

265 Keskiajan ja renessanssin maailmankuvien muutoksesta ks. esim. Bakhtin 1984 [1965], 363.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Pandemian aika ikään kuin paljastaa, että karnevaalista on tullut meille tavallinen elämän rakenne, johon poikkeustilan rajoitukset vaikuttavat dramaattisesti. Karnevaalille ominaiset joukkokohtaukset ja tuttavallinen kontakti kielletään, viralliset instituutiot astuvat jälleen näkyvään asemaan, ja avautuu bahtinilaisittain keskiaikaiseksi mieltyvä kieltojen ja rajoitusten maailma, jonka symbolit ovat raskaita ja vakavia. Pandemia palauttaa näin pitkään jatkuneen karnevalisaation jälkeen ihmissuhteisiin hetkellisesti karnevaalin ulkopuolisen ajanjakson, jonka piirteitä ovat sulkeutuminen ja erillisyys. Mutta toisin kuin Bahtinin ajattelussa, pandemian aikana etäisyyden aika ja kieltäminen ovat välttämättömiä ihmisten suojelemiseksi. Antikarnevalistisesti ymmärretyllä etäisyyden käsitteellä on näin merkitystä myös antiteodikea-ajattelun korostaman sopivan etäisyyden luonnehdinnassa. Etäisyyden pitäminen toiseen on yksi selkeä toimi, jolla jokainen voi torjua hallitsematonta karnevalisoitumista.[266]

Kun turvavälit unohtuvat

Etäisyys ja teodikea nivoutuvat toisiinsa, kun muistetaan, ettei koronakuolemien katseleminen *liian etäältä* myöskään ole uhreja kohtaan oikein. Esimerkiksi löysien koronatoimien maissa on saatettu ajatel-

266 Teodikeakritiikin yhdistäminen pandemiakuvaukseen ei ole uusi ilmiö. Varhainen kaunokirjallinen esimerkki aiheen käsittelystä on humanisti Nathan Chytraeuksen latinankielinen heksametrimuotoon laadittu runokirje Rostockin 1500-luvun ruttoepidemiasta, *Epistola satyrica contra pestem* (1578). Satiirinen runo kuvaa ihmisten muuttuvaa käytöstä epidemian riehuessa saksalaiskaupungissa. Runoilija itse sanoo elelevänsä perheineen turvallisesti ja kokonaan kotonaan (*totaque domo – – manebo*), mutta hän hämmästelee ihmisten liikkeitä kaupungilla ja kirkkosalin tiivistä tunnelmaa. Runon jälkiosa sisältää varhaista teodikeakritiikkiä runoilijan todetessa, ettei Jumalakaan toivoisi ihmisten jättäytyvän epidemian torjumisessa vain rukousten varaan vaan toimivan aktiivisesti tartuntojen vähentämiseksi ja välttävän kontakteja sairastuneisiin. Tyhjän lohdutuspuheen ja passiivisen kohtalon huomaan jättäytymisen sijasta runoilija puoltaa ajatusta viisaasta toimeliaisuudesta hädän hetkellä. Runoilija tulkitsee Jumalan odotuksia todetessaan, että tämä odottaa ihmisiltä pyhää viisautta (*prudentia sancta*). Myöhemmin kirkkosaliin pakkautumista kritisoi samaan tapaan Camus (vrt. edellä).

https://doi.org/10.21435/tl.272

la, että huomattavakin kuolleisuus on ollut ikävä paha mutta silti jollakin tavalla sopiva hinta, joka on maksettu siitä, että pitkällä aikavälillä talous ei kärsi yhtä pahasti kuin muualla ja näin kansalaisten kokonaiskärsimykset jäävät vähäisemmiksi. Vaikka näin olisikin – vaikka esimerkiksi Suomen alun perin vuonna 2020 omaksumaa koronastrategiaa löysempi malli loppujen lopuksi säästäisi arvokkaita elinvuosia verrattuna tiukemman linjan toimintaan[267] – rajoituksia vältettäessä taudin uhreja voidaan väittää kohdeltavan välineellistäen. Tämän voidaan katsoa olevan väärin, vaikka sillä saavutettaisiin kokonaisedun kannalta hyödyllisiä tavoitteita. Samoin on arvioitava laskelmia, joissa suoraviivaisesti liimataan jokin hintalappu säästettyihin elinvuosiin ja kauhistellaan rajoitustoimien kustannuksia. Ne ovat jälleen teodikea-ajattelun sekulaareja ilmentymiä.

Kokonaisuuden näkökulmaa korostava koettaa asettaa koronakriisin aiheuttaman kärsimyksen osaksi mielekästä, tarkoituksenmukaista käsitystä maailmasta, jota hän katsoo hyvin etäältä. Kaaoksen keskellä pitäydytään optimismissa: ehkä kaikella sittenkin on jokin, vaikkakin kätketty, merkitys tai tarkoitus, joka paljastuu vasta ajan myötä? Antiteodikea-ajattelu muistuttaa, että on (jälleen) kärsimyksen uhrin näkökulman väheksymistä pyrkiä näkemään kärsimyksen merkityksellisyys sielläkin, missä kärsijä itse ei sellaista voi nähdä (varsinkaan, jos hän on jo kuollut). Erityisesti pseudomerkityksellistävä

---

267 On toki esitetty vakuuttavasti, että epidemian tehokas hallinta on myös talouden kannalta edullisinta. Emme arvioi tätä keskustelua, koska emme ole sen enempää epidemiologeja kuin taloustieteilijöitäkään. Toki tässäkin ajatuskulussa epidemian pitäminen kurissa on taloudelle parasta lopulta, pitkällä aikavälillä ja kokonaisuuden kannalta – ja niinpä tämänkin argumentin teodikeaulottuvuus on tunnistettava, jottei teeskennellen merkityksellistetä vaikkapa konkurssin kohtaaman yksilön kärsimystä. Näiden kysymysten käsittely elää myös väistämättä pandemian kehittyessä, eikä minkäänlaista loppuarviota siksi vielä voida antaa. Suomenkin koronastrategia lienee ollut siinä mielessä liian löysä, että esimerkiksi syksyllä 2021 uskottiin ylioptimistisesti voitavan pitää yhteiskuntaa auki, vaikka rokottamattomien osuus väestöstä oli vielä aivan liian suuri – ja tämä ongelma nousi uudelleen vahvasti esiin omikron-virusmuunnoksen levitessä räjähdysmäisesti loppuvuodesta 2021 ja vuoden 2022 alkaessa. Esittämämme yleisluontoiset eettiset pohdiskelut ja arviot ovat kuitenkin riippumattomia pandemian hoidon konkreettisista onnistumisista ja epäonnistumisista.

https://doi.org/10.21435/tl.272

toiveajattelu voi johtaa koronarajoitusten liian nopeaan poistamiseen; usein talouden avaamista perustellaan kuitenkin nimenomaan kokonaisedulla. Tästä juontuu filosofisia, elämänfilosofisiakin, näköaloja siihen, miksi liiallinen optimismi on eettisesti kestämätöntä. Sen virheenä on teodikea-ajattelulle tyypillinen sopivan etäisyyden hämärtyminen.[268]

Strategia, jossa talous pidetään mahdollisimman avoinna pitkällä tähtäyksellä saavutettavan suuremman hyödyn vuoksi uhreista huolimatta, vertautuu teodikeaan, jossa yksilön tarkoituksettomalta vaikuttavan kärsimyksen ajatellaan olevan oikeutettua jumalallisen suunnitelman puitteissa, vaikka tuollainen vain hyvin kaukaa nähtävissä oleva kokonaiskuva olisi yksilöltä itseltään kätketty. Loppujen lopuksi asiat menevät hyvin, uskoo teodikeaan taipuvainen optimisti, vaikka matkan varrelle sattuisi katastrofeja. Voltairen *Candide*-pienoisromaani on tällaisen optimismin varhaista kritiikkiä (ks. Kivistö 2020, luku 2). Samaan tapaan on järkeillyt moni muukin tuhoisa ideologia, kuten kommunismi ja täysin säätelemättömiin markkinoihin uskova äärimmilleen viety talousliberalismi. Antiteodikea-ajattelu sen sijaan kieltäytyy arvioimasta kärsimyksen hintaa. On uhrin näkökulman vastuutonta sivuuttamista ajatella kärsimyksen olevan loppujen lopuksi kehkeytyvästä kokonaishyvästä maksettava hinta ja kuvitella tästä syntyvän merkityksellisyyttä kärsimykseen. Kärsijälle itselleen lienee samantekevää, arvelevatko teodikeasta vakuuttuneet ystävät hänen olevan oikeutettu uhri Jumalan suurelle suunnitelmalle vai talouden kukoistukselle.

Toisten, kuten koronatoimissa epäonnistuneiden, syyttelyn sijaan antiteodikean näkökulma kuitenkin muistuttaa, että meidän on osat-

268 Optimismin ja pessimismin sijasta antiteodikea-ajatteluun kytkeytyy luontevasti pragmatisti William Jamesin edustama meliorismi, joka ei pidä sen enempää myönteistä kuin kielteistäkään lopputulosta vääjäämättömänä – eikä yleisemminkään korosta kokonaisuutta vaan rajallisia, yksittäisiä, aina epätäydellisiä inhimillisiä näkökulmia maailmaan – vaan tähdentää, että meidän on jatkuvasti tehtävä kaikkemme pahuuden ja kärsimyksen torjumisessa ja maailman parantamisessa vailla varmuutta onnistumisesta. Vrt. Pihlström 2018 sekä luku ”Eksistentialismin ja valistusaatteen kamppailu – filosofisia huomioita Eino Leinosta toiseuden ja sivistyksen runoilijana”.

https://doi.org/10.21435/tl.272

tava – jälleen sopivan etäisyyden päästä – kääntää kriittinen katse itseemme, siihen, miten kukaan ei voi kokonaan välttää toisten välineellistämistä ja kärsimysten merkityksellistämistä sen enempää korona-aikana kuin muulloinkaan. Antiteodikea-ajattelu merkitsee jatkuvaa kyseenalaistavaa ja kriittistä pohdintaa siitä, mikä lopulta on sopiva etäisyys kärsimykseen. Meidän pitää – kirjaimellisesti – pysytellä toisistamme riittävän kaukana, muttemme saa ajautua liian kauas (kuviteltuun Jumalan näkökulmaan),[269] jotta vielä kykenemme näkemään, miksi hoivakodin vanhuksen uhraaminen on väärin, vaikka se taloudellisessa katsannossa kollektiivista kokonaisetua palvelisikin.

Useimpien on helppoa olla yhtä mieltä siitä, että on väärin uhrata yhteisen hyvän puolesta yksikin covid-19-tautiin menehtyvä vanhus, jonka kuolemaa mikään kansantaloudellinen argumentti ei voi *oikeuttaa*. Joka ajattelee sen voivan, on ajautunut eräänlaiseen (sekulaariin) teodisistiseen moraaliseen korruptioon.[270] Samalla antiteodikean logiikalla meidän on kuitenkin osattava katsoa – jälleen sopivan etäisyyden päästä, pandemian monimutkainen kokonaistilanne käsittäen – oman toimintamme vaikutuksia, sekä jokapäiväisten toimien keskellä että arkisista pyrinnöistämme etääntyen. Tappavan taudin levitessä ei ole perusteltua osallistua ihmisjoukkoja karnevaalitorille yhteen tuoviin tapahtumiin, kuten juhliin, konsertteihin, seminaareihin tai kokouksiin. Jos sellaisia on sallittava järjestettävän yhteiskunnan normaalin toiminnan ylläpitämiseksi, ajatuksen teodikealogiikka on pidettävä mielessä. Järjestäessämme tällaisia tapahtumia ja osallistuessamme niihin uhraamme mahdollisesti viattomia kokonaisuuden eduksi, aivan kuten se kapeaan taloudelliseen rationaliteettiin nojaava (toivottavasti vain kuviteltu) kyyninen laskelmoija, joka näkee kuolleen vanhuksen välttämättömänä pahana mutta samalla hyväksyttävänä hintana.

---

269 Teodikea-ajattelun voidaan katsoa pyrkivän Jumalan näkökulmaan, kokonaiskuvaan maailmasta sellaisena kuin se on ihmisestä riippumatta, ja asettavan niin kärsimyksen kuin sen sallimisen perusteetkin paikalleen tällaisessa kuvassa. Näin teodikeat sitoutuvat vahvaan metafyysiseen realismiin (Pihlström 2020a).

270 Kuten todettu, Levinasin (2006 [1996]) mukaan toisen kärsimyksen oikeuttaminen on kaiken epämoraalisuuden lähtökohta.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Vaikkemme koskaan kykene kantamaan moraalin näkökulman edellyttämää ääretöntä vastuuta toisista – vaikka oma kuolevaisuutemme tunkeutuu ensisijaisena huolenamme kaikkeen ”maailmassa-olemiseemme”[271] niin, että unohdamme toiset – voimme yrittää itsekriittisesti arvioida toisten kärsimystä koskevaa ajatteluamme tällaisen vastuun viitekehyksessä muistaen, ettei kärsivää toista tule koskaan käyttää välineenä johonkin yleiseen hyvään tai merkitykseen. Näin myös esimerkiksi Levinasin toiseuden etiikassa palataan lähelle Kantin moraalifilosofian avainperiaatteen kategorisen imperatiivin kuuluisaa muotoilua, jonka mukaan meidän on aina kohdeltava ihmispersoonaa – sekä toisissa että itsessämme – myös päämääränä sinänsä eikä koskaan pelkkänä välineenä.[272]

Jollemme suhtaudu vakavasti koronarajoituksiin, kuten kokoontumiskieltoihin, hengityssuojainten käyttöön ja turvaväleihin, kadotamme sopivan kriittisen etäisyyden mutta myös oman eettisen autonomiamme: vellomme virusta levittävän karnevaalimassan mukana. Toisin kuin Levinasin visioima konkreettinen toinen alastomine kasvoineen, jotka asettavat ehdottoman käskyn ”Älä tapa!”, toiset, joita emme saa välineellistää, ovat meistä kuitenkin melko etäällä, *abstrakteja* toisia. Emme tunne heitä, eivätkä he voi meihin suoraan vedota. Kuolevaisten toisten kasvottomat hiljaiset kasvot muistuttavat meitä vastuustamme, vaikka he eivät ole (meille) keitään erityisiä henkilöitä. On käsitettävä, että rikkomalla rajoitteita vaarannamme kaukaisen *mahdollisen* toisen – esimerkiksi ihmisen, joka ei saa tarpeellista (jonkin muun sairauden edellyttämää) tehohoitoa tilanteessa, jossa terveydenhuoltojärjestelmä on ylikuormittunut koronataudin vuoksi. Tuo ihminen ei ole (nyt) kukaan tietty henkilö vaan abstrakti toinen, mahdollinen tuleva uhri. Hänen kohtalonsa voi olla ratkaisevasti riippuvainen näennäisesti harmittomista valinnoista (jollainen tragedian

---

271 Käytämme tätä Martin Heideggerin tuttua termiä (*in-der-Welt-sein*) sitoutumatta millään tavoin Heideggerin filosofiaan, jota erityisesti (anti)teodikeakontekstissa ratkaisevasti rasittaa vastenmielinen kytkös kansallissosialismiin.

272 Kant 1990 [1785], 120: ”Toimi niin, että käytät ihmistä, sekä omaa että jokaisen muun persoonaa, aina samalla tarkoitusperänä eikä koskaan pelkästään välineenä.”

https://doi.org/10.21435/tl.272

hamartiakin on): omaan rokotussuojaansa luottava mutta virusta oireettomana kantava henkilö osallistuu suureen yleisötapahtumaan ja tartuttaa siellä koronataudin itselleen tuntemattomaan rokottamattomaan, joka sairastuu vakavasti ja vie tehohoitopaikan sellaiselta omasta rokotussuojastaan huolehtineelta viattomalta, joka olisi tarvinnut kipeästi sydänleikkausta. Tällaisissa elämäntilanteissa näyttäytyy korona-ajan ”banaali pahuus” Hannah Arendtin (1994 [1963]) tunnetuksi tekemässä merkityksessä. Jopa kohtalaisen vastuullisesti ja normaalisti toimiessamme saatamme tietämättämme aiheuttaa toisille hirvittäviä katastrofeja.

Velvollisuus abstraktia toista kohtaan on siinä määrin arkisista vastuullisuustoimista etäännytettyä, että monien on vaikeaa suhtautua riittävän vakavasti koronarajoituksiin – varsinkin tilanteessa, jossa rokotusten jo ajatellaan suojelevan pahimmalta. Abstraktin toisen ajatus tuntuu hankalalta mieltää, vaikka altistusketjut eivät ole kenenkään hallittavissa eikä pelkkä läheisten suojeleminen riitä. Konkreettisen kasvokkaisuuden sijasta on palattava ajattelemaan abstraktilla ja universaalilla tasolla. Tätäkin ajatusta voidaan peilata karnevaalin käsitettä vasten, sillä karnevaalikategoriat eivät Bahtinin mukaan ole abstrakteja ideoita vaan konkreettisissa ja aistimellisissa muodoissa ilmenevää elävää maailmankuvaa. Vapaan tuttavallisuuden yhteiskunnassa kiellot kuitenkin pakottavat ajattelemaan toista ihmistä nimenomaan abstraktilla, karnevaalille vieraalla tasolla. Tässä mielikuvituksesta on hyötyä: pandemian keskellä on käytettävä kuvittelun kykyä ja otettava abstrakti toinen huomioon niin kuin hän olisi todellinen ja aivan lähellä.[273] Tämä on myös – kenties karnevaalia parempi – tapa rakentaa yhteistä ja jaettua todellisuutta.

Antiteodikean ajatuskulkua on kuitenkin jatkettava korona-analyysistä vielä paljon ankarampaan suuntaan. Ihmisiä kuolee koko ajan monenlaisten arkisten toimiemme seurauksena, vaikkapa liikenteen. Jos esimerkiksi yksityisautoilu kiellettäisiin, säästyisi jokin tilastollisesti ennustettava määrä uhreja (ja lisäksi hankalammin ennustettava määrä niitä, jotka kuolevat autoilun kiihdyttämän ilmastonmuutok-

273 Mielikuvituksen merkitystä kärsimyksen uhrien näkökulman kuvittelussa korostivat myös brittiläiset moraalifilosofit David Hume ja Adam Smith.

https://doi.org/10.21435/tl.272

sen seurauksiin). Tietenkin autoilun kieltämisen kaltaisilla dramaattisilla toimilla olisi vaikeasti ennakoitavia kerrannaisvaikutuksia, mutta periaatteessa voidaan ajatella, että sallimalla normaalin elämän vapauksia käymme aina kauppaa ihmisten turvallisuudella, jopa elämällä.

Ihmiselämälle asettuu kuin asettuukin näin banaalisti hinta: jokin uhrien määrä on ikään kuin maksu vapaudesta ja vapauden suomasta merkityksellisyydestä. Tämän teodisistisen tilanteen pandemia konkretisoi. Kun laskemme, mitä yhden tehohoitopotilaan pitäminen hengityskoneessa maksaa, saamme hintalapun elämälle. Tehohoitolääkäri saattaa joutua painajaismaiseen moraaliseen dilemmaan arvioidessaan, kuka milloinkin hoidetaan. Koronaan kuolevan kärsimys merkityksellistyy näin jälleen kansantaloudellisen diskurssin kautta.

Tästä avautuu antiteodikea-ajattelua yleistävän eettisen argumentin painavuus: kun keskitymme tavoittelemaan mielekästä ja merkityksellistä elämää, olemme jo lähtökohtaisesti teodikean tiellä – ja siksi hakoteillä. Oma merkityksellisyyden etsintämme on osa (kantilaista) radikaalia pahuuttamme, meihin juurtunutta taipumusta asettaa toiset oman elämämme mielekkyyden välineiksi. Moraalin näkökulmasta ihmiselämällä ei voi olla oikeaa hintaa. Yksikään viaton uhri ei voi olla hyväksyttävä vaihtokauppa, jolla ostetaan jokin vapaus, merkitys tai muu hyvä asia. Etenkin Levinasin ja Kantin eettisestä perspektiivistä ei koskaan voi olla oikein kärsimystä merkityksellistäen uhrata viatonta minkään yleisen edun vuoksi.[274] Joka niin ajattelee, ei kykene tarkastelemaan ongelmaa oikean etäisyyden päästä, vaan katsoo sitä aina joko liian läheltä (nähden vain oman elämänsä merkityksellisyyden) tai liian kaukaa (kuvitellen näkevänsä maailman Jumalan näkökulmasta).

274 Levinasin toiseuden etiikka voidaan ajatella olennaisesti kantilaiseksi – ei ainoastaan siinä mielessä, että se asettuu jyrkästi toisen välineellistämistä vastaan, vaan myös siksi, että se tarkastelee (transsendentaalisella tasolla) moraalin mahdollisuuden välttämättömiä ehtoja, sitä, mitä ylipäänsä merkitsee omaksua moraalinen asenne maailmaan, elämään ja toisiin ihmisiin.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Tästä seuraa, että liki kaikki normaalikin elämämme on traagista eikä kykene pysyttelemään oikean etäisyyden päässä (abstraktista) toisesta. Emme voi välttyä uhraamasta viattomia ja aiheuttamasta heille periaatteessa vältettävissä olevaa kärsimystä. Käyttäydymme joka hetki ikään kuin se paheksuttava korona-ajan eläjä, joka ei välitä turvaväleistä. Toimimme niin sekä lähiarjessamme että yleisessä piittaamattomuudessamme siitä, kuinka elämänmuotomme perusrakenteet globaalisti riistävät heikoimpia. Asetamme toisen kärsimyksen suuremman hyvän tai kokonaisuuden edun palvelukseen paitsi silloin, kun pidämme kauppakeskukset ja baarit avoimina kulkutaudin levitessä, myös silloin, kun osallistumme arkisiin käytäntöihimme, jotka perustuvat vähempiosaisten hyväksikäytölle – puhumattakaan tulevista sukupolvista, joiden elinmahdollisuuksia ilmastokriisiä kiihdyttäessämme turmelemme. Abstrakti toinen voi olla myös ilmastotuhojen vaikutuksista kärsimään joutuva kaukainen lähimmäisemme.[275] Ja jopa silloin, kun autamme toisia ja pyrimme tekemään hyvää, saatamme toimia näin löytääksemme mieltä ja merkitystä *omaan* elämäämme. Edellä esitetyn pohjalta lienee selvää, kuinka tällaiseen asenteeseen tulisi antiteodikea-ajattelun pohjalta reagoida. Omaa hyvinvointiamme ja onnellisuuttamme jopa osana hyvän tekemistä hehkuttava aikamme on läpeensä (sekulaaristi) ”teodisoitunut”.

Näiden vertailujen myötä ajatus ihmiselämän traagisuudesta saa syvyyttä, joka palautuu antiikin tragedioihin saakka: olemme ”kaikki samassa veneessä” ainakin siinä, ettemme voi välttää kohtaloamme toimia muita kohtaan väärin.[276] Ja silti meidän on kaikin keinoin koetettava juuri tuota kohtaloa välttää. Mahdottomuus toimia moraalisesti oikein muistuttaa sitä vääjäämättömyyttä, jolla tragedian sankari vie itseään ja lähimmäisiään kohti katastrofia. Tätä traagisuutta ana-

---

275 Ilmastokriisin filosofisista ulottuvuuksista vrt. Kyllönen & Oksanen 2020; Pihlström 2021a, luku 9.

276 Tietenkään emme monin muin tavoin ole koronakriisissä samassa veneessä, koska kriisi kohtelee ihmisiä varsin epätasa-arvoisesti. Hyväosaisen on tunnistettava ja tunnustettava hyväosaisuutensa ja siitä seuraava korostunut vastuunsa. Mutta häntä ei tule väärin perustein kritisoida elitismistä: esimerkiksi etätyön tekeminen ei ole (missään moitittavassa mielessä) elitististä siksi, etteivät kaikki voi tehdä etätyötä, vaan päinvastoin myös niiden suojelemista, jotka eivät voi.

https://doi.org/10.21435/tl.272

lysoidessamme meidän on aloitettava itsestämme, siitä, että vaikka olemme samassa veneessä, juuri minä epäonnistun moraalisena toimijana. Tehtäväksemme asettuu eettisen vajavaisuutemme ja ihmisen tilan traagisuuden syvempi ymmärtäminen.

Tämä tarkoittaa myös traagisuuden käsitteen uudelleenajattelua. Vaikka perinteisesti traagisuus on erotettu tavallisesta kärsimyksestä, tapaturmista tai onnettomuuksista erilliseksi, poikkeukselliseksi tapahtumaksi, on ajateltava tragediaa tavalliseen elämään kuuluvana asetelmana. Tragedia näyttää sen, millaista on elää selittämättömän kärsimyksen maailmassa. Aivan arkipäiväinenkin kärsimys on voitava nähdä universaalien merkitysten valossa ja eettisenä kysymyksenä. Toinen ajattelussa tapahtuva muutos liittyy traagisen sankarin asemaan. Vaikka on tärkeää asettua sankarin näkökulmaan pohtimalla omaa moraalista toimijuutta, yhtä tärkeää on kiinnittää – sankarin sijasta – huomiota niihin toisiin, joihin sankarin toiminta vaikuttaa. Traagisuutta ei näin ollen pidä nähdä vain poikkeusyksilön elämän onnettomuuteen syöksevissä poikkeuksellisissa tapahtumissa vaan jokaisen tavallisessa elämässä, jossa on päivittäin kyse eettisistä valinnoista.[277]

Toisen kuolema

Keväällä 2020 koronakriisin alussa syntyi ilahduttavasti spontaaneja solidaarisuuden ilmentymiä, kuten naapuriapua,[278] mutta pian toinen aalto osoitti ihmisen perimmäiseen hyvyyteen uskomisen naiiviuden. Meillä olisi ollut mahdollisuus toimia vapaaehtoisesti – ilman tiukkoja rajoja – niin, etteivät tartunnat olisi levinneet niin laajalti

277 Tämä ajatus vastaa Raymond Williamsin teoksessaan *Modern Tragedy* (1966) esittämää ajatusta, jonka mukaan tragediaa ei tulisi erottaa pelkästä kärsimyksestä ja sankarin sijasta tulisi kiinnittää huomiota hänen tekojensa vaikutuksiin muissa ihmisissä.

278 Näidenkin auttamistapojen perimmäinen motivaatio saattoi osin juontua oman hyvinvoinnin ja merkityksellisyyden tavoittelusta. Toisaalta karanteeniin joutuneen naapurin kannalta on parempi, jos häntä autetaan itsekkäistä motiiveista kuin jos häntä ei autettaisi lainkaan.

https://doi.org/10.21435/tl.272

kuin ne levisivät, mutta emme näin tehneet. Koronapandemia voi vakuuttaa meidät siitä, että Kant oli oikeassa radikaalin pahan teoriassaan: meihin on syvään juurtunut (etymologisesti latinan sanan *radix* mielessä) taipumus asettaa moraalin vaatimusten (Kantin apriorisen moraalilain) edelle toimintaperiaatteita, jotka priorisoivat omaa hyvinvointiamme velvollisuuden kustannuksella.[279]

Vaikka selkeää tietoa siitä, että etenkin sisätilakontaktien vähentäminen on olennaista epidemian rajoittamisessa, oli jo kriisin alusta asti tarjolla riittävästi, meistä moni on toistuvasti asettanut toisten terveyden ja hengen suojelua tärkeämmäksi esimerkiksi yksityiset juhlat ja vierailut, harrastukset tai ravintola- ja baari-illat. Näin olemme välillisesti aiheuttaneet monien lähimmäistemme kuoleman. Tämä on hämmentävää ja surullista välinpitämättömyyttä, joka kirjaimellisesti tappaa.

Tuskin kukaan on tarkoituksellisen pahantahtoisesti halunnut levittää tartuntoja, mutta kuten Hannah Arendt (1994 [1963]) kuuluisassa Eichmann-analyysissään muistutti, erittäin pahoja tekoja tehdään arkipäiväisistä – banaaleista – motiiveista, esimerkiksi kun sinänsä ymmärrettävästi pyritään ylläpitämään yhteisöllisyyttä myös kriisiaikana. Yhteisöllisyyteen liitetyt merkitykset ovat jälleen esimerkki siitä, kuinka oman elämän mielekkyyttä etsitään toisen kärsimyksestä välittämättä tai tuo kärsimys mielekkyyden välineeksi (kvasiteodisistisesti) merkityksellistäen. Korona-aikana banaali pahuus leviää viattomalta vaikuttavan mielekkyyden tavoittelun ohella katteettoman optimismin kaavussa, petollisina mielikuvina siitä, ettei omilla arkisilla toimillamme olisi kaukaisiin lähimmäisiimme kohdistuvia kuolemanvakavia kerrannaisvaikutuksia ja etteivät pyrkimyksemme jatkaa normaalia elämää kasvokkaisine kohtaamisineen olisi tappavia – elleivät suoraan kohtaamillemme henkilöille, ainakin abstrakteille toisille. Olemme tässä luvussa koettaneet osoittaa sekä kaunokirjallisuudesta ammentaen että koronakriisiä kommentoiden, että tämän moraalisen problematiikan vakava tarkastelu edellyttää käsitteistöä, jossa keskeiseen asemaan nousevat sopivan etäisyyden, traagisuuden ja antikarnevalismin toisiinsa kytkeytyvät käsitteet.

---

279 Radikaalin pahan teoriasta ks. Kant 1983 [1794]; vrt. Bernstein 2002; Hirvonen & Kotkas 2005.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Vastuullinen etäisyyksien pitäminen koronaolosuhteissa ei välttämättä edellytä antiteodikea-ajattelua, mutta kärsimyksen merkityksellistämistä kaihtava antiteodikea sopii tällaisen vastuullisuuden korostuksen filosofiseksi perustaksi. Yleisemmällä tasolla se heijastaa näkemystä, jonka mukaan meidän on banaaliin pahuuteen ajautumisen välttämiseksi omaksuttava kärsimyksen todellisuutta vähättelevän optimismin ja sitä kannattelevan positiivisen ajattelun sijasta kriittiseen etäisyyteen pyrkivä ”negatiivisen ajattelun” asenne elämään ja maailmaan (vrt. Pihlström 2018, 2020a). Tässä tarkastelemamme kaltaiset kaunokirjalliset teokset voivat toimia keskustelukumppaneina.

Lopuksi voidaan vielä lyhyesti kytkeä koronakriisin ja toiseuden tarkastelumme *kuoleman filosofian* klassisiin kysymyksenasetteluihin. Kuolemanfilosofisessa keskustelussa on usein korostunut jyrkkä ero kolmannen persoonan ja ensimmäisen persoonan näkökulmien välillä (ks. esim. Hakola ym. 2014; Pihlström 2016, 2018). Voimme yhtäältä käsitellä kuolemaa objektiivisena tapahtumana maailmassa: ihmisiä, kuten muitakin eläviä olentoja, kuolee koko ajan, aivan niin kuin maailmassa esiintyy muitakin biologisin ja yleisemmin luonnontieteellisin termein kuvattavia ja selitettäviä prosesseja.[280] Ensimmäisen persoonan subjektiivisesta näkökulmasta *oma* kuolemamme on kuitenkin erityisasemassa. Se ei ole tapahtuma maailmassa eikä mikään ulkopuolelta neutraalisti kuvattavissa oleva tosiseikka tai prosessi. Se on pikemminkin horisontti tai näkökulma, joka määrittää yksilön koko elämää.[281] Niin korona-aikaan kuin muulloinkin

280 Kuoleman objektiivinen tarkastelu ei ole välttämättä biolääketieteellistä, vaan se voi saada myös esimerkiksi sosiaalitieteellisiä ja historiallisia muotoja, kun selitetään vaikkapa historian murrosvaiheiden vaikutuksia ihmisten ja kansojen elämään. ”Kuolemalla on aina syynsä”, muistuttaa akateemikko Eino Jutikkalan väestöhistoriallisen klassikkoteoksen otsikko 1980-luvulta.

281 Tämäntapaista ajatusta kehitteli tunnetusti sittemmin kansallissosialismiin langennut Heidegger varhaisen pääteoksensa *Oleminen ja aika* (*Sein und Zeit*, 1927, suom. 2000) analyysissä inhimillisen ”täälläolon” (*Dasein*) ajallisesta olemassaolosta ”kuolemaa-kohti-olemisena” (*Sein-zum-Tode*). Johonkin samantapaiseen viittaa hyvin erilaisista filosofisista lähtökohdista Wittgenstein todetessaan *Tractatuksessa* (1996 [1921]), ettei kuolemaa koeta ja että se on ”maailmanloppu” yksittäisen maailmassa esiintyvän

https://doi.org/10.21435/tl.272

oma kuolemamme on meille jotakin aivan muuta kuin muiden kuolema. Kun toinen, vaikkapa meille läheinenkin, kuolee, hänen kuolemansa on tapahtuma maailmassa jossakin sellaisessa mielessä, jossa oma kuolemamme ei koskaan voi olla pelkkä tapahtuma vaan asettaa kaikki meille mahdolliset tapahtumat puitteisiinsa. Toki läheistemme kohtalo vaikuttaa aina ratkaisevasti siihen, millaiseksi oma elämämme muotoutuu. Silti perustavin ero asettunee oman kuolemamme ja kaikkien muiden ihmisten kuolemien välille, olivatpa he läheisiä tai kaukaisia.

Jos kykenemme oppimaan mitään korona-ajan elämästä, meidän olisi hyvä oppia, että kuolema on myös, ja ehkä ensisijaisesti, *toisen* kuolema. Ensimmäisen ja kolmannen persoonan näkökulmien lisäksi on korostettava kuolemaa toisen persoonan asiana, suhteessamme kuolevaiseen toiseen, sinään. Tällainen näkökulma avautuu esimerkiksi edellä monesti mainitun Levinasin ajattelusta, jonka mukaan suhteemme haavoittuvaan ja kuolevaiseen toiseen, vastuumme hänestä ja hänen elämästään, on perustavampaa kuin oma kuolevaisuutemme ja jopa oma subjektiutemme. Ennen kuin filosofiassa perinteisesti keskiöön asetettu tiedostava minuus voi ottaa maailmaa haltuun tiedollisessa suhteessa ulkopuolellaan oleviin objektiivisiin olioihin ja tosiseikkoihin, hän on jo eettisessä suhteessa toiseen. Tässä luvussa olemme korostaneet, että tuo toinen on paitsi konkreettinen myös abstrakti ja tuntematon toinen.

On siis tavoiteltava ensimmäisen, toisen ja kolmannen persoonan näkökulmien tasapainoista yhdistelmää. On ymmärrettävä, että kuolema on (myös) objektiivinen asia, jota esimerkiksi koronapandemian kontekstissa on tarkasteltava viileän tilastollisesti, erilaisten rajoitustoimien tuottamia kuolleisuusprosentteja vertaillen. On myös ymmärrettävä, ettemme koskaan voi suhtautua omaan kuolemaamme samalla tavoin objektiivisesti, vaikka kuinka yrittäisimme – tai ehkäpä tässä jokainen voi lopulta puhua vain omasta puolestaan. Ja edelleen on ymmärrettävä, että suhdettamme kuolemaan, niin omaamme kuin toistenkin, määrittää olennaisesti se, ettei maailma ole meille

tapahtuman sijasta. Transsendentaalifilosofisista kuolevaisuuden analyyseistä vrt. Pihlström 2016.

https://doi.org/10.21435/tl.272

vain neutraalien tosiseikkojen varanto vaan eettisesti velvoittavien inhimillisten suhteiden kenttä.

Levinasilaisen etiikan perspektiivistä on nähtävissä sellaisen moraaliajattelun tavaton naiivius, joka korostaa esimerkiksi hyvän tekemistä toisille yksilön oman elämän onnellisuuden ja merkityksellisyyden lisääjänä. Tämäkin on eräänlaista (sekulaaria) teodisismia. Emme ole vastuussa toisesta siksi, että saisimme tuon vastuun kautta itse mielekkään elämän. Olemme vastuussa toisesta silloinkin, kun tuon vastuun kantaminen romahduttaa oman elämämme mielekkyyden. Samalla on selvää, ettei meistä ole sellaisen vastuun kantajiksi. Levinasin tähdentämä eettinen vastuu onkin loputonta, ja Levinasia lukiessamme voimme myös muistaa, kuinka olennaista on, että eettinen pohdinta alkaa itsekritiikistä eikä omien hyvien tekojen esittelystä.

Miten meidän siis tulisi asennoitua paitsi omaan kuolevaisuuteemme myös kyvyttömyyteemme koskaan eettisesti hyväksyttävällä tavalla suhtautua toisten – niin konkreettisten kuin abstraktienkin toisten – kuolevaisuuteen? Tähän kysymykseen lienee mahdotonta suoraan vastata vastuullisesti. Ei pidä kuvitella voitavan antaa helppoja ohjeita onnelliseen, merkitykselliseen tai viisaaseen elämään. Moisten ohjeiden antajat pikemminkin vievät meitä eräänlaisina nykyajan pseudotieteilijöinä harhapoluille. Vastuullinen ihminen ei syöä lisää *self-helpiä* hyvinvoinnin ylikuumentuneille ja minäkeskeisille markkinoille – aivan kuten yhteiskunnallisen ajattelijan ei tule sortua populismiin tarjoilemalla yksinkertaisia ratkaisuehdotuksia mutkikkaisiin ongelmiin – vaan tunnustaa ihmisen tilan loputtoman ongelmallisuuden ja eettisten kykyjemme rajallisuuden.

Korona-ajan kuolevaisuuden pohdiskelijan on ennen kaikkea paikallaan kunnioittaa niitä ihmisiä, jotka koettavat pitää toisia ihmisiä hengissä. Näihin lukeutuvat tietenkin esimerkiksi terveydenhuollon ammattilaiset, mutta myös monet muut, esimerkiksi ne, jotka ylläpitävät yhteiskunnallisten instituutioiden toimintaa myös poikkeusoloissa. Aivan kuten moraalisen syyllisyyden ketjut voivat olla hyvin epäsuoria ja loputtoman pitkiä, myös hyvien asioiden edistäminen voi tapahtua mielivaltaisen monimutkaisin tavoin. Kaikista hyvää tarkoittavista ihmisistä ei ole oman terveytensä uhalla koronan kimp-

https://doi.org/10.21435/tl.272

puun käyviksi sankareiksi, mutta heillekin on syytä antaa moraalinen mahdollisuus tehdä yhteisen maailmamme hyväksi sitä, mitä juuri he osaavat, esimerkiksi tieteen, taiteen, hallinnon tai talouden saroilla.

Yksi korona-ajan kuolevaisuuspohdinnan tärkeimpiä opetuksia voi myös olla tarve pitää kriittistä etäisyyttä (vrt. luku ”Humanistinen sivistys ja kriittinen etäisyys – totuus, vapaus ja toiseuden kunnioittaminen”) kaikkeen sellaiseen hyvinvointihumpuukiin, joka ikään kuin tunkeutuu liian lähelle. Tässäkin on pidettävä turvavälit. On tungettelevaa tuputtaa ihmisille jotakin helposti omaksuttavaa ajatusta siitä, miten juuri heidän pitäisi omaan elämäänsä, hyvinvointiinsa tai kuolevaisuuteensa suhtautua, vaikka monet tällaisia ohjeita kaipaavatkin (ja vaikka itsekin jossain määrin syyllistynemme moiseen tungettelevuuteen kirjoittamalla tämän tekstin).

Jaettu ihmisyys

Jatkuvasta yhteisöllisyyden kaipuustamme huolimatta meidän on myös muistettava, että elämämme asettuu olennaisesti osaksi yhteisesti jaettua ihmisyyttä meille suurimmaksi osaksi tuntemattomien ihmisten kanssa. Samuel Scheffler on teoksessaan *Death and the Afterlife* (2013) muistuttanut, että elämämme mielekkyys on ratkaisevasti riippuvainen ei niinkään siitä, että meidän jälkeemme maailmaan jää meille läheisiä ihmisiä, vaan pikemminkin siitä, että inhimillinen elämänmuoto ylipäänsä jatkuu – että meille *tuntemattomia* ihmisiä, siis eräänlaisia abstrakteja toisia, jää yhä elämään.[282] Tätä täysin sekulaaria *afterlife*-käsitettä kehittelevää argumenttia voitaisiin toki jatkaa huomauttamalla, että meillä voi olla velvollisuuksia noita tuntemattomia kohtaan aivan riippumatta siitä, mistä oman elämämme mahdollinen mielekkyys tai mielettömyys muodostuu.

Tällaisten tuntemattomien toisten hyväksi meidän on lopulta eläminen, sekä korona-ajan varotoimia noudattaessamme että esimerkiksi vastuulliseen ilmastoasenteeseen pyrkiessämme. Kasvottoman

282 Schefflerin argumentin merkityksestä ilmastokriisin filosofisessa arvioinnissa vrt. Pihlström 2021a, luku 9.

https://doi.org/10.21435/tl.272

ja abstraktin toisen kuolevaisuuden eettinen ymmärtäminen, edes meille mahdollisessa rajallisessa, erehtyväisessä ja aina vajaaksi jäävässä mielessä, edellyttää kykyä kriittisen etäisyyden vaalimiseen ja tähän liittyvää valmiutta osallistua sivistynein, itsekriittisin tavoin yhteisen inhimillisen maailman rakentamiseen niin kriisiaikana kuin muulloinkin. Jos kykenemme edes hapuillen ottamaan askelia tämäntapaisen ajattelun suuntaan, meillä on ehkä toivoa syventää ymmärrystämme siitä, miksi ihmisenä eläminen – ja ihmisiksi eläminen – merkitsee sekä yksilöllistä etäisyyden pitämistä muihin yksilöihin (heidän toiseutensa kunnioittamista) että ihmisen maailman yhteisyyttä, maailman jakamista kaikkien, vieraimpienkin, ihmisten kanssa.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Epilogi: toinen ihminen ja luonnon toiseus

Kuten johdannossa korostimme, kirjamme ei ole pyrkinyt esittämään yhtenäistä teoriaa toiseudesta eikä myöskään esittelemään kattavasti toiseutta koskevaa tutkimusta. Tällä eklektisellä metodilla on kuitenkin perustansa aiheessa itsessään, jota voidaan – ja jota tulee – aina ajatella toisin. Pikemminkin olemme siis tarjonneet – käyden jatkuvaa dialogia historiallisten ja kirjallisten aineistojemme kanssa – erilaisia näkökulmia siihen, miten moninaisin tavoin suhde toisiin asettuu elämässämme ongelmalliseksi ja edellyttää filosofista, historiallista ja yleisemmin humanistista reflektiota. Osa luvuista on ollut puhtaammin historiallisia ja osa suoremmin nykypäivän kysymyksiä kommentoivia (erityisesti päätösluvussa ”Abstrakti toinen ja turvallinen etäisyys pandemian aikana” tarkastelimme aikamme koronaviruspandemiaa, jonka taustalla ovat kulttuurissa kuitenkin monet aiemmat pandemiat), mutta niitä kaikkia on yhdistänyt humanistinen perusnäkemys, jonka mukaan inhimillisen elämän ja ajattelun monimuotoisen historian ymmärtäminen on välttämätöntä, jotta kykenisimme suunnistautumaan omassa sekavassa ajassamme. Tämä koskee erityisesti tarvetta työstää itsekriittisesti kykyämme ottaa toinen ihminen huomioon elämässämme.

Kirjan lukuja on niiden eräänlaisesta heterogeenisyydestä huolimatta yhdistänyt toiseuden kysymysten käsittely ensisijaisesti ihmisen suhteena toiseen ihmiseen. Olemme muun muassa korostaneet kriittisen etäisyyden merkitystä niin konkreettisina turvaväleinä pandemian oloissa kuin kunnioittavana asenteena toisen kärsimykseenkin, eräänlaisena sivistyneen elämänasenteen ilmentymänä. Voitaneen sanoa, että tämä etäisyyden tematisointi on ollut siinä(kin) mielessä humanistista, että kyse on olennaisesti ihmisten välisistä

https://doi.org/10.21435/tl.272

etäisyyksistä, olivatpa nuo ihmiset nyky-yhteiskunnassa eläviä lähimmäisiämme tai esimerkiksi tutkimiamme historian henkilöitä.

Kriittinen lukija voisi kysyä, miksemme ole juurikaan pohtineet omassa ajassamme kenties kaikkein tärkeintä inhimillistä toiseusasetelmaa, ihmisen suhdetta (ei-inhimilliseen) *luontoon*. Tämä on hyvä kysymys, eikä meillä ole siihen selvää vastausta. Kirjamme on kontingentisti rakentunut juuri näissä luvuissa esiin nostettujen näkökulmien mukaiseksi – ja kiistatta olisi ollut mahdollista käsitellä lukemattomia muitakin näkökulmia toiseuteen. Luonnon toiseus on kuitenkin siinä mielessä erityisen huomionarvoinen teema, että se kytkeytyy välittömästi aikamme kohtalonkysymyksiin, ilmastokriisiin ja luontokatoon, joihin sopeutumisesta myös koko ihmiskunnan tai ainakin nykyisen kaltaisen inhimillisen elämänmuodon tulevaisuus on ratkaisevasti riippuvainen.

Suhteemme luontoon ihmiselle toisena – joka toisaalta väistämättä perustuu humanismin lisäksi myös väljästi naturalistiseen tieteelliseen ymmärrykseen siitä, että ihminenkin on luonnonolento – on pakko jättää toisessa yhteydessä laajemmin tarkasteltavaksi.[283] Epiloginomaisesti voidaan kuitenkin todeta aiheesta muutama tämän teoksen teemojen kannalta relevantti seikka.

Ensinnäkin luonto on nimenomaan meille toinen. Olemme – esimerkiksi ”luonnollisia” käyttäytymistaipumuksiamme, kuten empatiaa, liioitellusti korostavia näkemyksiä kritisoidessamme (ks. aloitusluku ”Humanistinen sivistys ja kriittinen etäisyys – totuus, vapaus ja toiseuden kunnioittaminen”) – painottaneet inhimillisen elämänmuodon erityisyyttä suhteessa kaikkeen ei-inhimilliseen. Samoin olemme tähdentäneet ihmisen pelkäksi etniseksi ryhmäksi, luonnonolennoksi tai jopa eläimeksi redusoivien näkemysten kauhistuttavuutta (ks. esim. luvut barbarian käsitteestä, pilalehtien rasismista ja holokaustista). Vaikka olemme läpikotaisin luonnon tuotteita, meidän elämäntapamme voidaan katsoa eroavan kvalitatiivisesti kaikkien muiden tuntemiemme olentojen elämästä. Muunlajisten eliöiden luonto ei ole meille ehkä yhtä vieras ja outo kuin kuvitteellisten

283 Ilmastonmuutoksen filosofisista ulottuvuuksista suhteesta humanismiin ks. kuitenkin Pihlström 2021a.

https://doi.org/10.21435/tl.272

hirviöiden elämä olisi (vrt. luku ”Hirviön toiseus – *Draculan*, kummitusten ja ihmissyöjien filosofiaa”), mutta se on silti syvällisellä tavalla jotakin aivan muuta kuin inhimillinen elämänmuoto. Taidehistorioitsija James Elkinsin (1999, 162) mukaan meidän on vaikeaa vakavasti ottaen kuvitella sisällyttävämme eläimiä ihmisten kategoriaan. Jopa meille tutuimmat eläimet, kuten koirat, elävät aivan erilaisessa maailmassa kuin ihmiset. Wittgenstein (1981 [1953]) oli uskoaksemme oikeassa huomauttaessaan, että jos leijona osaisi puhua, emme voisi ymmärtää sitä. (Emme siis vain kontingentisti olisi sitä ymmärtämättä samaan tapana kuin emme ymmärrä sellaisen kielen puhujaa, jota emme osaa, vaan meidän ei olisi *mahdollista* sitä ymmärtää. Kykenemme oppimaan ymmärtämään vaikkapa kiinan tai jonkin muun meille vieraan kielen puhujaa, jos haluamme ja kovasti yritämme, mutta emme leijonaa.)

Tämän toiseuden unohtaminen on inhimilliselle itseymmärrykselle tuhoisaa. Meidän ei pidä kuvitella voivamme omaksua ei-inhimillisten olentojen näkökulmaa maailmaan – tai niille toisiin. Se, onko niillä ylipäänsä näkökulmaa mihinkään missään sellaisessa mielessä, joka vastaisi meidän inhimillisiä näkökulmiamme, on jo meille jotakin toista.

Eräänlaista luonnon toiseutta tähdentää myös Georg Henrik von Wrightin sivilisaatiokriittisissä kirjoituksissaan kehittelemä ajatus ”luonnon kostosta” (*nemesis naturalis*), joka seuraa – antiikin tragedioiden jumalten koston (*nemesis divina*) tavoin – ihmisen ylvästelyä ja itsekorostusta, *hybristä* (ks. esim. von Wright 1981 [1978]). Olemme rakentaneet inhimillisen elämänmuodon kestämättömälle pohjalle ja puuttuneet luonnollisten prosessien järjestykseen kenties peruuttamattomilla tavoilla; niinpä luonto kostaa meille ja palauttaa lopulta ennalleen asioiden luonnollisen järjestyksen, joka ehkä onkin täysin toinen kuin se järjestys, jota inhimillisen maailman puitteissa kuvittelimme rakentavamme ja ylläpitävämme. Esimakua tästä kostosta lienee jo saatu esimerkiksi niiden äärimmäisten sääilmiöiden ja luonnontuhojen muodossa, joita ilmastonmuutoksen kiihtyessä joudutaan todistamaan.

Traaginen lukutapa on ohjannut meitä tulkitsemaan maailmaa tällaisten ihmisten rajallisuutta osoittavien vastavoimien toimintakenttänä. Ajatus luonnon kostosta on ollut yleinen myös populaaris-

https://doi.org/10.21435/tl.272

sa moraalisessa mielikuvituksessa – ajatellaan vaikkapa Edward Bulwer-Lyttonin romanssia *The Last Days of Pompeii* (1834, suom. *Pompeijin viimeiset päivät*, suom. 1930), jossa ratkotaan ihmissuhdekuvioita tulivuorenpurkauksen alla. Vesuviuksen tuhoa käytetään dramaattisena kulissina: vuori osallistuu toimillaan henkilöiden kohtaloiden punontaan. Tarinan läpeensä paha henkilö, egyptiläinen velho Arbakes, on juuri tarraamassa rakastamaansa naiseen ja surmaamassa tämän todellisen valitun, kun teon estää seisminen toiminta. Purkausta ennakoiva maanjäristys kaataa kuvapatsaan käsiään ojentelevan Arbakeen niskaan: ”Mutta juuri ratkaisevalla hetkellä lattia alkoi heidän allaan keinua.” Kertojan mukaan ”maanjäristyksen demooni” oli herännyt ja noussut titaanin lailla vuosisataisesta unestaan. (Mt., 217–218.) Myöhemminkin samojen henkilöiden otellessa toisiaan vastaan maanjäristys tulee avuksi, hajottaa keisaripatsaan ja kaataa sen Arbakeen päälle surmaten tämän lopullisesti: ”huulet värähtelivät vielä – sitten rauha ja synkkyys peittivät piirteet, mutta niihin jäi yhä sellainen kauhun ilme, ettei katsoja sitä eläessään unohtanut” (mt., 585). Samalla tavalla antiikin tragediassa asetettiin – vakavammassa tyylilajissa – ihmisen toiminnalle raja, jota hänen ei tullut ylittää ja joka muistutti häntä hänen inhimillisestä rajallisuudestaan.

Toisaalta voi myös olla eettiseksi toiseussuhteeksi ajatellun luontosuhteen kannalta ongelmallista käsitteellistää luonto erityisesti tai ensisijaisesti kostavana, niin tärkeää kuin onkin muistuttaa siitä, että elämäntapamme on perustunut traagiseen paheeseen eli hybrikseen. Kosto on jotakin arkaaista ja tavallaan inhimilliseen normatiiviseen sfääriin kuulumatonta – emme kaivanne muinaisten kulttuurien tai antiikin tragedioiden kostottaria tai koston kierteitä ja kauhistumme verikoston tai kunniamurhan ilmentymiä nyky-yhteiskunnissa. Emme myöskään voi sanoa, että kostaminen olisi missään olosuhteissa moraalisesti, juridisesti tai missään muussakaan normatiivisessa mielessä oikein tai perusteltua. Kuten jumalatar Athene sanoo Aiskhyloksen *Oresteian* lopussa, kostottarillakin voi olla viisautta löytää kauniin puheen oikea tie. Aiskhyloksen tragedian lopetus ilmentää kuuluisalla tavalla muutosta yksilön ja kosmoksen suhteissa sekä oikeuskäsityksessä: yksilön oikeus kostaa väkivallalla kärsimänsä vääryydet tai vanhojen verellä tahrattujen menneisyyden henkien

https://doi.org/10.21435/tl.272

valta päättää hänen kohtalostaan korvataan yhteisön kollektiivisella päätöksenteolla ateenalaisessa oikeusistuimessa. Vanhat primitiiviset koston henget saavat väistyä tuoreempien olymposlaisten jumalien, Apollonin ja Athenen, ja näiden asettaman oikeuden tieltä. Samalla kostottaret muuttuvat hyväntahtoisiksi hengiksi ja painuvat maan alle, eikä puita tuhoava tuuli enää puhalla eikä vihaa kosteta vihalla.

Tragedian maailmassa kosto osoittaa ihmiselle hänen toimintansa rajat eikä kosmoksen asettamaa järjestystä tule ylittää, mutta tästä myyttisestä luennasta riisuttuna kosto voidaan nähdä toisin. Kulttuurin sijasta kostaminen kuuluu pikemminkin pelkkien luonnon tosiseikkojen kausaaliseen järjestykseen (koska emme enää elä arkaaisessa maailmassa). Tässä mielessä ihmiselle kostavaa ei-inhimillistä luontoa kyllä voidaan ajatella koston käsitteen kautta, mutta juuri tämä käsitteellistystapa ei tee luontosuhteestamme erityisen painavasti eettistä suhdetta. Siksi olisi paikallaan muistaa, että luonto, esimerkiksi ihmisestä riippumattomat lajit ja ekosysteemit, voidaan nähdä myös uhrina pikemmin kuin (yksinomaan) jonkinlaisena koston jumalattarena. Tulivatpa ihmisen rikkomukset kostetuiksi tai eivät, ne ovat aiheuttaneet ja aiheuttavat monille toisille, ilmastokatastrofiin viattomille luonnonolennoille, suunnatonta kärsimystä. Ihminen ei todellakaan ole ainoa ilmastokriisistä kärsivä olento.

Samantapaiseen ajatukseen päätyy myös Bulwer-Lyttonin romanssi, jossa siinäkin kuvataan leijonaa. Amfiteatterissa on juuri ratkaisun hetket siitä, annetaanko leijonan eteen tarinan hyvä sankariprinssi Glaukus vai noita Arbakes. Leijona, jolle uhreja tyrkytetään, toimii kohtalon (eli kertojan) tahdon mukaisesti ja osoittautuu ihmishenkilöitä viisaammaksi; se kieltäytyy syömästä sankaria. Kaiken lisäksi se käyttäytyy muutenkin oudosti, nostaa päätään ja nuuskii ilmaa: ”Laahautuen se juoksi ympäri areenaa käännellen suunnatonta päätään puoleen ja toiseen tuskaisin ja harhailevin katsein etsien pakotietä; kerran, pari se yritti hypätä suojuksen yli, joka erotti sen katselijajoukosta, ja kun se epäonnistui, päästi se valittavan uikutuksen, jossa ei ollut jälkeäkään sen jykevästä kuninkaallisesta karjunnasta.” (Bulwer-Lytton 1930 [1834], 555–556.) Sen sijaan että leijona suorittaisi velvollisuutensa ja aterioisi areenalla, se aistiikin tulevan purkauksen ja etsii levottomana pakotietä.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Kun Vesuviuksen huipulta sitten kohoaa kuuluisa pinjanmuotoinen pilvi, valkenee eläimen outo käytös myös ihmisille: ”Syntyi sydäntä ahdistava kuoleman hiljaisuus – jonka äkkiä katkaisivat leijonan karjunta ja sisähuoneissa vankina pidetyn tiikerin kaikuna seuranneet terävämmät ja äksyt kiljahdukset. Pelko oli saanut ne sääennustajiksi ja lähestyvän luonnonmullistuksen profeetoiksi.” (Mt., 562.) Ihmisen havaintojen ja ymmärryksen alistaminen eläinten vaistoille heijastaa teoksen moraalisessa poetiikassa ihmisten turmeltuneisuutta, kykenemättömyyttä toden ja valheen erottamiseen. Kertojalle Pompejin tuho on kenties ansaittu rangaistus moraalisesta tai muusta inhimillisestä rappiosta, ja näin näkökulma asettaa vahvasti ihmisen tapahtumien keskipisteeseen. Kuvaus kasvaa myös vertauskuvaksi ihmisen eloonjäämiskamppailusta ja kuoleman kohtaamisesta. Väkijoukko syöksyy pakoon amfiteatterista tallaten alleen hitaampia, kertojan esittäessä kysymyksen: ”Mutta minne paeta?” (mt., 563). Paon hetkellä ihmiset ja eläimet ovat kuitenkin yhtä eikä lajienvälisiä eroja enää ole: ”Luonnon vallankumous oli lujimmat siteet katkaistessaan samalla karkoittanut kaiken kammon luomiensa väliltä” (mt., 579). Ihmisen ja eläimen erillisyys kumoutuu katastrofitilanteissa – tai kuten Bulwer-Lytton sen ilmaisee, ”sivistysmuodot olivat tyystin hävinneet”.

On oma – tässä ratkaisemattomaksi jäävä – kysymyksensä, missä mielessä meillä ylipäänsä voi olla mitään eettistä tai normatiivista suhdetta siihen toiseuteen, jollaiseksi meistä riippumaton ei-inhimillinen luonto meille joka tapauksessa jää. Tämän kysymyksen avoimuus leimaa niin luonto- kuin toiseussuhteemmekin käsittelyn peruuttamatonta epäselvyyttä. Meidän on jatkettava sen pohtimista, voimmeko aidosti omaksua luontoon (toisena) eettisiä suhteita, vaikka tiukassa mielessä eettiset toiseussuhteet ovat vain inhimillisen elämänmuodon sisäisiä.

Etsiessämme tasapainoista tapaa kytkeytyä inhimillisen maailman ulkopuoliseen luontoon ja samalla omaan itseemme meidän on kyettävä näkemään luonnon tässä kuvailtu kaksoisrooli: yhtäältä luonto iskee takaisin ja rankaisee meitä ylvästelystämme, mutta toisaalta se on itsekin uhri ja joutuu kärsimään meidän toimistamme asettaen meidät eettiseen vastuuseen elämästämme. Myös luonnon toiseutta

https://doi.org/10.21435/tl.272

voidaan näin ollen ajatella moninaisista näkökulmista, aivan kuten inhimillistä toiseuttakin. Humanistille tärkeintä on myöntää, että *tämä* ajattelun tehtävä on läpikotaisin inhimillinen. *Meillä* ei ole inhimillisen elämänmuodon ulkopuolista positiota asettua katselemaan, mitä tai millainen meistä riippumaton luonto on tai millaista luontosuhdetta ihmisten pitäisi kehitellä. Posthumanismikin on humanismia, ja toiseudesta kiinnostuneen humanistin on nähdäksemme korostettava inhimillistä maailmaa myös luonnon toiseuden pohdinnan väistämättömänä lähtökohtana. Ihmiselle jokainen toiseuden tarkastelun tilanne, ei- tai epäinhimillistenkin toiseuksien tutkiminen, on inhimillinen projekti ihmisen maailmassa.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Lähteet

Agamben, Giorgio (2002 [1999]). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Käänt. Daniel Heller-Roazen. New York: Zone Books.

Airaksinen, Timo (1995). *The Philosophy of the Marquis de Sade*. Lontoo: Routledge.

Airaksinen, Timo (1998). *The Philosophy of H. P. Lovecraft*. New York: Peter Lang.

Alfrod, C. Fred (2009). *After the Holocaust: The Book of Job, Primo Levi, and the Path to Affliction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anderson, Luvell (2015). "Racist Humour". *Philosophy Compass* 10 (8), 501–509.

Andersson, Lars M. (2000). *En jude är en jude är en jude… Representationer av "juden" i svensk skämtpress omkring 1900–1930*. Lund: Nordic Academic Press.

Arendt, Hannah (1963). *On Revolution*. Lontoo: Faber and Faber.

Arendt, Hannah (1994 [1963]). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Lontoo: Penguin.

Arnkil, Antti & Sinivaara, Olli (toim.) (2006). *Kirjoituksia Väinö Linnasta*. Helsinki: Teos.

Asma, Stephen T. (2009). *On Monsters: An Unnatural History of Our Worst Fears*. Oxford: Oxford University Press.

Bahtin, Mihail (1991 [1963]). *Dostojevskin poetiikan ongelmia*. Suom. Paula Nieminen & Tapani Laine. Helsinki: Orient Express.

Bahtin, Mihail (1995 [1965]). *François Rabelais – keskiajan ja renessanssin nauru.* Suom. Paula Nieminen & Tapani Laine. Helsinki: Taifuuni.

Bakhtin, Mikhail (1984 [1965]). *Rabelais and His World.* Bloomington: Indiana University Press.

Bakhtin, Mikhail (1990). *Art and Answerability. Early Philosophical Essays*. Toim. Michael Holquist & Vadim Liapunov. Austin: University of Texas Press.

Banks, Charles Eugene & Read, Opie (1906). *The History of the San Francisco Disaster and Mount Vesuvius Horror.* C. E. Thomas.

Barthes, Roland (1993). *Tekijän kuolema, tekstin syntymä*. Suom. Lea Rojola & Pirjo Thorel. Tampere: Vastapaino.

Beauvoir, Simone de (1992 [1970]). *Vanhuus*. Suom. Mirja Bólgar. Helsinki: Art House.

Beauvoir, Simone de (1980 [1949]). *Toinen sukupuoli*. Suom. Annikki Suni. Helsinki: Kirjayhtymä. (Uusi, lyhentämätön suom. Tammi 2009 ja 2011 sekä yhteisniteenä 2020.)

Beckett, Samuel (1964 [1952]). *Huomenna hän tulee*. Suom. Aili Palmén. Helsinki: Otava.

Bernstein, Richard (2002). *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge: Polity.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Biro, David (2012). ”When Language Runs Dry. Pain, the Imagination, and Metaphor”. Teoksessa Folkmarson Käll (toim.) 2012, 13–26.

Biss, Eula (2007). ”The Pain Scale”. *Creative Nonfiction*, No. 32. The Best Creative Nonfiction, 1, 65–84.

Bitenc, Rebecca Anna (2012). ”Representations of Dementia in Narrative Fiction”. Teoksessa Esther Cohen ym. (toim.), *Knowledge and Pain*. Leiden: Brill, 305–329.

Bloom, Paul (2014). ”Against Empathy”. *Boston Review*, 10 September 2014.

Boelhower, William (1981). ”The Immigrant Novel as Genre”. *Melus* 8:1, 3–13.

Boltanski, Luc (2005 [1993]). *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*. Käänt. Graham Burchell. Cambridge: Cambridge University Press.

Borowski, Tadeusz (2005 [1959]). *Kotimme Auschwitz*. Toim. ja suom. Martti Puukko. Helsinki: Like.

Botting, Fred (1996). *Gothic*. Lontoo: Routledge.

Breithaupt, Fritz (2018). ”The Bad Things We Do because of Empathy”. *Interdisciplinary Science Reviews*, 43:2, 166–174.

Brigham, John C. (1971). ”Ethnic Stereotypes”. *Psychological Bulletin* 76:1, 15–38.

Bulwer-Lytton, Edward (1930 [1834]). *Pompeijin viimeiset päivät*. Helsinki: WSOY.

Campbell, Karlyn Kohrs (1989). *Man Cannot Speak for Her*. Westport: Greenwood Press.

Camus, Albert (1963 [1947]). *Rutto* (*La Peste*). Suom. Juha Mannerkorpi. Helsinki: Otava.

Carlson, Richard S. (1975). *The Benign Humorists*. Archon Books.

Carroll, Noël (1990). *Philosophy of Horror or Paradoxes of the Heart*. New York: Routledge.

Carroll, Noël (1993). ”Kauhun olemus”. Suom. Arto Haapala. Teoksessa Haapala & Lammenranta (toim.) 1993, 255–271.

Cavell, Stanley (1979). *The Claim of Reason*. New York: Oxford University Press.

Chávez, Karma R. (2015). ”Beyond Inclusion: Rethinking Rhetoric’s Historical Narrative”. *Quarterly Journal of Speech* 101:1, 162–172.

Chydenius, Samuel & Wegelius, Henrik (1754). *Animadversiones nonnullae, de oeconomia & moribus incolarum Lapponiae Kimiensis*. Aboae. (Suom. Unto Paananen nimellä ”Muutamia havaintoja Kemin Lapin asukkaiden taloudesta ja tavoista”, *Kaltio* 6 (1967) 140–146 ja 7–8 (1967) 174–177.)

Chytraeus, Nathan (1578). *Epistola satyrica contra pestem.* Rostock.

Clark, Suzanne (1995). ”Julia Kristeva: Rhetoric and the Woman as Stranger”. Teoksessa Lunsford (toim.) 1995, 305–318.

Cohen, Leonard (1973 [1961]). *The Spice-Box of Earth*. Lontoo: Jonathan Cape.

Conrad, Joseph (1902 [1899]). *The Heart of Darkness*. Saatavilla: https://www.gutenberg.org/ebooks/526. (Suom. Kristiina Kivivuori: *Pimeyden sydän*, 1. suom. painos Otava, 1968.)

https://doi.org/10.21435/tl.272

Conway, Kathlyn (2013). *Beyond Words: Illness and the Limits of Expression*. Albuquerque: The University of New Mexico Press.
Corbin, Alain (2018 [2016]). *A History of Silence: From the Renaissance to the Present Day*. Käänt. Jean Birrell. Cambridge: Polity Press.
Danto, Arthur (1981). *The Transfiguration of the Commonplace: A Philosophy of Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Daudet, Alphonse (2018 [1930]). *In the Land of Pain (La Doulou)*. Käänt. Julian Barnes. Lontoo: Vintage.
Dewey, John (1986 [1929]). *Experience and Nature*. Chicago: Open Court.
Dewey, John (2010 [1934]). *Taide kokemuksena*. Suom. Antti Immonen & Jarkko S. Tuusvuori. Tampere: niin & näin.
Dickinson, Emily (1982 [1890]). *Collected Poems*. New York: Gramercy Books.
Dijk, Teun A. van (1987). *Communicating Racism: Ethnic Prejudice in Thought and Talk*. Lontoo: Sage.
Didion, Joan (1979 [1968]). ”In Bed”. Teoksessa *The White Album.* New York: Simon and Schuster.
Donne, John (1988 [1623]). *Rukouksia sairasvuoteelta*. Suom. Paavo Rissanen. Helsinki: Kirjaneliö.
Dostojevski, Fedor (1979 [1880]). *Karamazovin veljekset*. Suom. Lea Pyykkö. Hämeenlinna: Karisto.
Douglas 2000 [1966]. *Puhtaus ja vaara*. *Ritualistisen rajanvedon analyysi*. Suom. Virpi Blom ja Kaarina Hazard. Tampere: Vastapaino.
Druker, Jonathan (2009). *Primo Levi and Humanism after Auschwitz: Posthumanist Reflections*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Elkins, James (1999). *Pictures of the Body: Pain and Metamorphosis*. Stanford: Stanford University Press.
Endo, Shusaku 1980 [1966]). *Vaitiolo*. Suom. Vappu Kataja. Helsinki: SLEY-kirjat.
Enoch, Jessica (2019). *Domestic Occupations: Spatial Rhetorics and Women's Work*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
Enwald, Liisa (2018). ”Kesäyön rauha”. Blogiteksti 5.7.2018. Saatavilla: https://elamantarinayhdistys.wordpress.com/liisa-enwaldin-blogi/ (viitattu 31.7.2018).
Erasmus Rotterdamilainen (1969 [1520, aloitettu 1488]). *Antibarbarorum liber*. *Opera omnia Desiderii Erasmi* I.1. Amsterdam.
Erasmus Rotterdamilainen (1971 [1529]). *De pueris statim ac liberaliter instituendis*. *Opera omnia Desiderii Erasmi* I.2. Amsterdam.
Fattenborg, Johannes H. & Snellman, Erik J. (1802). *Caussas litterarum restaurationem post medii aevi barbariem promoventes*. Aboae.
Felsenstein, Frank (1995). *Anti-semitic Stereotypes: A Paradigm of Otherness in English Popular Culture, 1660–1830*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
Felsenstein, Frank (2016). ”If You Tickle Us, Do We not Laugh? Stereotypes of Jews in English Graphic Humor of the Georgian Era”. Teoksessa Angela Rosenthal ym. (toim.), *No Laughing Matter. Visual Humour in*

https://doi.org/10.21435/tl.272

Ideas of Race, Nationality, and Ethnicity. Hanover: Dartmouth College Press, 49–75.

Flachsenius, Johan & Salonius, Johan J. (1678). *De impedimentis eruditionis*. Aboae.

Folkmarson Käll, L. (2012). ”Intercorporeality and the Sharability of Pain”. Teoksessa Folkmarson Käll, L. (toim.), *Dimensions of Pain: Humanities and Social Science Perspectives*. Lontoo: Routledge, 27–40.

Foss, Karen A., Foss, Sonja K. & Griffin, Cindy L. (1999). *Feminist Rhetorical Theories*. Thousand Oaks: Sage.

Foss, Sonja K. & Griffin, Cindy L. (1995). ”Beyond Persuasion: A Proposal for an Invitational Rhetoric”. *Communication Monographs* 62:1, 2–18.

Gaita, Raimond (2000). *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*. Lontoo: Routledge.

Giuliani, Massimo (2003). *A Centaur in Auschwitz: Reflections on Primo Levi's Thinking*. Lanham, MD: Lexington.

Glenn, Cheryl (1997). *Rhetoric Retold: Regendering the Tradition from Antiquity through the Renaissance*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Glück, Louise (1997). *The First Five Books of Poems*. Manchester: Carcanet.

Goodman, Nelson (1978). *Ways of Worldmaking*. Hassocks: Harvester Press.

Goodman, Nelson (1984). *Of Mind and Other Matters*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gordon, Robert S. C. (toim.) (2007). *The Cambridge Companion to Primo Levi*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gray-Rosendale, Laura & Gruber, Sibylle (toim.) (2001). *Alternative Rhetorics: Challenges to the Rhetorical Tradition*. Albany: State University of New York Press.

Greenberg, Lynne (2009). *The Body Broken: A Memoir*. New York: Random House.

Greene, Richard & Silem Mohammed, K. (toim.) (2006). *The Undead and Philosophy: Chicken Soup for the Soulless.* Chicago: Open Court.

Haapala, Arto (1989a). ”Mikä kirjallinen taideteos on?” Teoksessa Haapala ym. (toim.) 1989, 35–61.

Haapala, Arto (1989b). *What Is a Work of Literature?* Acta Philosophica Fennica 46. Helsinki: The Philosophical Society of Finland.

Haapala, Arto, Haapala, Eija, Kinnunen, Aarne & Lammenranta, Markus (toim.) (1989). *Kirjallisuuden filosofiaa*. Helsinki: Valtion painatuskeskus.

Haapala, Arto & Lammenranta, Markus (toim.) (1993). *Kauneudesta kauhuun: Kirjoituksia taidefilosofiasta*. Helsinki: Gaudeamus.

Hakkarainen, Jani, Hartimo, Mirja & Virta, Jaana (toim.) (2014). *Muisti*. Acta Philosophica Tamperensia. Tampere: Tampereen yliopisto.

Hakola, Outi, Kivistö, Sari & Mäkinen, Virpi (toim.) (2014). *Kuoleman kulttuurit Suomessa.* Helsinki: Gaudeamus.

Halkonen, Jarkko, Tommi Kakko et al. (2020). ”Kirjalliset pandemiat”. *Niin & näin* 2, 110–118.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Hall, Edith (1989). *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
Hall, Stuart (1997). "Spectacle of the Other". Teoksessa Stuart Hall (toim.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Lontoo: Sage, 223–285.
Halmesvirta, Anssi (1990). *The British Conception of the Finnish Race, Nation and Culture, 1760–1918*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
Heidegger, Martin (2000 [1927]). *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino.
Heinämaa, Sara (2000). *Ihmetys ja rakkaus*. Helsinki: Nemo.
Heinämaa, Sara & Oksala, Johanna (toim.) (2001). *Rakkaudesta toiseen*. Helsinki: Gaudeamus.
Heshusius, Lous (2009). *Inside Chronic Pain: An Intimate and Critical Account*. Ithaca: Cornell University Press.
Hick, John (1978 [1966]). *Evil and the God of Love*. Uud. painos. San Francisco, CA: Harper & Row.
Hietalahti, Jarno (2017). "Rasistinen huumori: humoristinen näkökulma naurun taakse". Teoksessa Jani Sinokki (toim.), *Rasismi ja filosofia*. Turku: Eetos, 113–128.
Hintikka, Jaakko (2001). *Filosofian köyhyys ja rikkaus*. Toim. Janne Hiipakka & Risto Vilkko. Helsinki: Arthouse.
Hirvonen, Ari & Kotkas, Toomas (toim.) (2005). *Immanuel Kant – radikaali paha: Paha eurooppalaisessa perinteessä*. Helsinki: Loki.
Homeros (2016). *Troijan sota ja Odysseuksen harharetket*. Suom. Paavo Castrén. Helsinki: Otava.
Honneth, Axel (2005 [1992]). *Kampf um Anerkennung*. 2. painos. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
hooks, bell (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center.* Boston, MA: South End Press.
Howard-Snyder, Daniel & Green, Adam (2016). "Hiddenness of God". Teoksessa Edward N. Zalta (toim.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Saatavilla: https://plato.stanford.edu/entries/divine-hiddenness/.
Hron, Madeleine (2009). *Translating Pain: Immigrant Suffering in Literature and Culture*. Toronto: University of Toronto Press.
Huber, Sonya (2017). *Pain Woman Takes Your Keys and Other Essays*. Lincoln: University of Nebraska Press.
Hyland, Sheena (2012). "Between Health and Illness. Positive Pain and World-formation". Teoksessa Folkmarson Käll (toim.) 2012, 84–93.
Hänninen, Harto & Latvanen, Marko (1992). *Verikekkerit: Kauhun käsikirja*. Helsinki: Otava.
Hänninen, Marja-Leena (toim.) (2013). *Vieras, outo, vihollinen: Toiseus antiikista uuden ajan alkuun*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
Häyry, Matti (2021). "Oikeudenmukaisuus, tasapuoliset neuvonantajat ja kopatia COVID-19-pandemian valossa". *Tiede & Edistys* 1–2/2021, 95–105.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Inwagen, Peter van (2006). *The Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press.
Isaksson, Pekka & Jokisalo, Jouko (1998). *Kallonmittaajia ja skinejä: Rasismin aatehistoriaa*. Helsinki: Like.
Jackson, Laura Riding (1972). *The Telling*. New York: Harper & Row.
Jallinoja, Riitta (1983). *Suomalaisen naisasialiikkeen taistelukaudet: naisasialiike naisten elämäntilanteen muutoksen ja yhteiskunnallis-aatteellisen murroksen heijastajana*. Helsinki: WSOY.
James, William (1981 [1902]). *Uskonnollinen kokemus*. Suom. Elvi Saari. Hämeenlinna: Karisto.
James, William (2008 [1907]). *Pragmatismi: Uusi nimitys eräille vanhoille ajatustavoille*. Suom. Antti Immonen. Tampere: niin & näin.
Jarratt, Susan & Rory Ong (1995). "Aspasia: Rhetoric, Gender, and Colonial Ideology". Teoksessa Lunsford (toim.) 1995, 9–24.
Jones Royster, Jacqueline (1995). "To Call a Thing by Its True Name: The Rhetoric of Ida B. Wells". Teoksessa Lunsford (toim.) 1995, 167–184.
Jurecic, Ann (2012). *Illness as Narrative*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
Jutikkala, Eino (1987). *Kuolemalla on aina syynsä: Maailman väestöhistorian ääriviivoja*. Helsinki: WSOY.
Kafka, Franz (1946 [1925]) *Oikeusjuttu*. Suom. Aukusti Simojoki. Turku: Aura.
Kahlos, Maijastina (2020). *Roomalaiset ja barbaarit*. Helsinki: Otava.
Kahlos, Maijastina, Koskinen, Heikki J. & Palmén, Ritva (toim.) (2019). *Recognition and Religion*. New York: Routledge.
Kannisto, Heikki (1984). "Filosofisen antropologian mahdollisuudesta". *Ajatus* 41, 217–235.
Kant, Immanuel (1983 [1791]). Über das Misslingen aller philosophischen Versuche einer Theodizee. Teoksessa Wilhelm Weischedel (toim.), *Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Kant, Immanuel (1983 [1794]). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Teoksessa Wilhelm Weischedel (toim.), *Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Kant, Immanuel (1990 [1785]). *Tapojen metafysiikan perustus* (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*). Teoksessa Kant, *Siveysopilliset pääteokset*. Suom. J. E. Salomaa. Helsinki: WSOY.
Karppanen, Esko (2018). *Jumalten unet: Esseitä Eino Leinosta.* Helsinki: ntamo.
Khapaeva, Dina (2017). *The Celebration of Death in Contemporary Culture.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
Khapaeva, Dina (toim.) (2020). *Man-Eating Monsters: Anthropocentrism and Popular Culture*. Bigley: Emerald.
Kemiläinen, Aira (1998). *Finns in the Shadow of the 'Aryans': Race Theories and Racism*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
Kivistö, Sari (2002a). *Creating Anti-eloquence: Epistolae obscurorum viro-*

https://doi.org/10.21435/tl.272

rum and the Humanist Polemics on Style. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.

Kivistö, Sari (2002b). ”Barbarian käsitteestä Turun Akatemian latinankielisissä dissertaatioissa”. Teoksessa Janne Pölönen & Eero Jarva (toim.), *Antiquitas Borea. Antiikin kulttuurin pohjoinen ulottuvuus*. Acta Universitatis Ouluensis, Humaniora B48. Oulu: Oulun yliopisto, 45–55.

Kivistö, Sari (2007). ”Sympathy in Rhetorical Persuasion: Two Eighteenth-century Finnish Dissertations.” *Rhetorica Scandinavica* 43, 39–57.

Kivistö, Sari (2009a). *Medical Analogy in Latin Satire*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Kivistö, Sari (2009b). ”Puhetaidon varhaisvaiheet suomenkielisissä sanomalehdissä.” Teoksessa Ulla Piela & Seppo Knuuttila (toim.), *Korkeempi kaiku. Sanan magiaa ja puheen poetiikkaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 88. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 25–39.

Kivistö, Sari (2015). ”Uskonnollisen pilkan poetiikkaa 1900-luvun taitteen suomalaisissa pilalehdissä”. Teoksessa Seppo Knuuttila ym. (toim.), *Huumorin skaalat. Esitys, tyyli, tarkoitus.* Kalevalaseuran vuosikirja 94. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 285–308.

Kivistö, Sari (2018). ”Jobin kirjat”. Teoksessa Markku Eskelinen & Leevi Lehto (toim.), *Suo, kuokka ja diversiteetti*. Helsinki: ntamo.

Kivistö, Sari (2020). *Jobista Orwelliin: Kärsimys kirjallisuudessa*. Helsinki: Avain.

Kivistö, Sari, Mehtonen, Päivi & Sarasti-Wilenius, Raija (2006). ”Retoriikassa tapahtuu”. *Tieteessä tapahtuu* 6, 40–41.

Kivistö, Sari & Pihlström, Sami (2016). *Kantian Antitheodicy: Philosophical and Literary Varieties*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Kivistö, Sari & Pihlström, Sami (2018). *Sivistyksen puolustus: Miksi akateemista elämää tarvitaan?* Helsinki: Gaudeamus.

Knuuttila, Seppo (1992). *Kansanhuumorin mieli: Kaskut maailmankuvan aineksena*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Knuuttila, Simo (2004). *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Koistinen, Timo (2014). *Kontemplatiivinen filosofia*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

Korpua, Jyrki (2020). ”Wuhanista ja Sinisestä projektista Georgialaiseen: Virukset kauhun aiheuttajana dystopiafiktiossa”. *AVAIN – Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti* 17:3, 6–19.

Koskinen, Heikki J. (2017). ”Mediated Recognition and the Categorial Stance”. *Journal of Social Ontology* 3:1, 67–87.

Kristeva, Julia (1992). *Muukalaisia itsellemme*. Suom. Päivi Malinen. Helsinki: Gaudeamus.

Kundera, Milan (1987). *Romaanin taide*. Suom. Jan Blomstedt & Riikka Stewen. Helsinki: WSOY.

Kuosmanen, Päivi (2013). ”Joku raja – roomalaisten kertomukset hunneista”. Teoksessa Marja-Leena Hänninen (toim.), *Vieras, outo, vihollinen: Toi-*

https://doi.org/10.21435/tl.272

seus antiikista uuden ajan alkuun. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 72–101.
Kyllönen, Simo & Oksanen, Markku (toim.) (2020). *Ilmastonmuutos ja filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
Köykkä, Arto (2017). *Sakeinta sumua käskettiin sanoa Jumalaksi: Uskonnollinen kieli Pentti Saarikosken tuotannossa*. Väitöskirja. Helsinki: Helsingin yliopisto, teologinen tiedekunta. Saatavilla: https://helda.helsinki.fi/handle/10138/175815.
Lagerspetz, Olli (2006). *Smuts: En bok om världen, vårt hem*. Tukholma: Symposion.
Laine, Jarkko (1992). "Pieni johdatus vampyyrien maailmaan". Johdanto teokseen Stoker 1992 [1897], 5–26.
Laitinen, Kai (1981). *Suomalaisen kirjallisuuden historia*. Helsinki: Otava.
Lammenranta, Markus (1989a). "Kirjallisuuden arvottaminen". Teoksessa Haapala ym. (toim.) 1989, 143–156.
Lammenranta, Markus (1989b). "Kirjallisuus ja tieto". Teoksessa Haapala ym. (toim.) 1989, 191–207.
Lammenranta, Markus (1993). *Tietoteoria*. Helsinki: Gaudeamus.
Launis, Veikko (2018). *Ihmisarvo*. Tampere: Vastapaino.
Laurbecchius, Petrus (1680). *De tympanis magicis*. Aboae.
Laurila, K. S. (1915). *Silmäys suomalaisen puhetaidon kehitykseen: Suomalaisia puhujia ja puheita.* Helsinki: Kansanvalistusseura.
Lawrence, D. H. (1925). *St. Mawr and Other Stories*. Lontoo: Knopf.
Lehtonen, Tommi (2003). "Pahan ongelma". Teoksessa Timo Helenius, Timo Koistinen & Sami Pihlström (toim.), *Uskonnonfilosofia*. Helsinki: WSOY.
Leino, Eino (1985). *Runot 1–2*. Helsinki: Otava.
Levi, Primo (1988 [1986]). *The Drowned and the Saved*. Käänt. Raymond Rosenthal. Lontoo: Michael Joseph.
Levi, Primo (2005 [1947]). *Tällainenko on ihminen*. Suom. Tapio Hiisivaara. 3. painos. Jyväskylä: Gummerus. (1. suom. painos 1962.)
Levi, Primo (2006 [1963]). *Aselepo*. Suom. Irma Koistinen. 2. painos. Helsinki: Like. (1. suom. painos 2001.)
Levi, Primo (2018 [1984, 1997]). *The Survivor*. Käänt. Jonathan Galassi. UK: Penguin Random House.
Levinas, Emmanuel (1989). *The Levinas Reader*. Toim. Sean Hand. Oxford: Blackwell.
Levinas, Emmanuel (1999). *Alterity and Transcendence*. Käänt. Michael B. Smith. Lontoo: The Athlone Press.
Levinas, Emmanuel (2006 [1982]). "Useless Suffering". Teoksessa Levinas 2006, 91–101.
Levinas, Emmanuel (2006 [1996]). *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*. Käänt. Michael B. Smith & Barbara Harshav. Lontoo: The Athlone Press.
Lindahl, Carl & Ullberg, Olof (1799). *Circa diversa gentium barbararum vitae genera et caussas ingenii earum culturam impedientes.* Aboae.
Linna, Väinö (1954). *Tuntematon sotilas*. Helsinki: WSOY.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Linna, Väinö (1959–1962). *Täällä Pohjantähden alla I–III*. Helsinki: WSOY.
Linna, Väinö (2000). *Sotaromaani*. Helsinki: WSOY.
Linna, Väinö (2015 [1954]). *Unknown Soldiers.* Käänt. Liesl Yamaguchi. Lontoo: Penguin.
Lionnet, Francoise (1995). *Postcolonial Representations: Women, Literature, Identity*. Ithaca: Cornell University Press.
Lovecraft, H. P. (2013 [1945]). *Yliluonnollinen kauhu kirjallisuudessa*. Suom. Juri Nummelin. Turku: Savukeidas.
Lowe, John (1986). "Theories of Ethnic Humour: How to Enter, Laughing". *American Quarterly* 38:3, 439–460.
Lunsford, Andrea A. (toim.) (1995). *Reclaiming Rhetorica: Women in the Rhetorical Tradition*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
Löytty, Olli (2005). "Toiseus". Teoksessa Anna Rastas, Laura Huttunen & Olli Löytty (toim.), *Suomalainen vieraskirja. Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Tampere: Vastapaino, 161–189.
Manguso, Sarah (2008). *The Two Kinds of Decay: A Memoir*. New York: Picador.
Markkola, Pirjo & Ramsay, Aleksandra (toim.) (1997). *Yksi kamari – kaksi sukupuolta: Suomen eduskunnan ensimmäiset naiset*. Helsinki: Eduskunnan kirjasto.
McGann, Jerome (1992). "Laura (Riding) Jackson and the Literal Truth". *Critical Inquiry* 18:3, 454–473.
Mehtonen, Päivi (1992). "Miten moderni maailma kohtaa irrationaalisen? Suljetun ja avoimen mielen menetelmät Bram Stokerin *Draculassa*". Teoksessa Savolainen & Mehtonen 1992, 69–94.
Mehtonen, Päivi (toim.) (2007). *Illuminating Darkness: Approaches to Obscurity and Nothingness in Literature*. Helsinki: The Finnish Academy of Science and Letters.
Meinander, Henrik (2009). *Suomi 1944.* Helsinki: Siltala.
Melanchthon, Philip (1843 [1526]). "In laudem novae scholae". *Corpus Reformatorum*, Vol. XI. Halle, 106–111.
Meri, Veijo (1957). *Manillaköysi*. Helsinki: Otava.
Mikkilä, Jaakko (2011). "Lihapantti: varallisuus ja oikeus Shakespearen *Venetsian kauppiaassa*". Teoksessa Sari Kivistö & Tiina Käkelä-Puumala (toim.), *Kirjallisuus ja talous antiikista nykyaikaan*. Helsinki: Avain, 130–174.
Mikkonen, Jukka (2013). *The Cognitive Value of Philosophical Fiction*. Lontoo: Bloomsbury.
Minh-ha, Trinh T. (1989). *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism.* Bloomington: Indiana University Press.
Minh-ha, Trinh T. (2010). "An Acoustic Journey". Teoksessa Trinh T. Minh-ha, *Elsewhere, Within Here: Immigration, Refugeeism and the Boundary Event*. Lontoo: Taylor & Francis, 45–57.
Mintz, Susannah B. (2011). "On a Scale from 1 to 10: Life Writing and Lyrical Pain". *Journal of Literary & Cultural Disability Studies* 5:3, 243–260.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Mintz, Susannah B. (2015). *Hurt and Pain: Literature and the Suffering Body*. Lontoo: Bloomsbury.
Montefiore, Simon (2008). *Suuret puheet, jotka muuttivat maailmaa*. Suom. Simo Liikanen. Helsinki: Ajatus Kirjat.
Morris, David B. (1993). *The Culture of Pain*. Berkeley: University of California Press.
Morris, David B. (1996). ”About Suffering: Voice, Genre, and Moral Community”. *Daedalus* 125:1.
Morris, Meaghan (2006). ”White Panic or, Mad Max and the Sublime”. Teoksessa Meaghan Morris, *Identity Anecdotes. Translation and Media Culture*. Lontoo: Sage, 80–104.
Morrison, Toni (2017). *The Origin of Others*. Cambridge: Harvard University Press.
Mral, Brigitte (1999). *Talande kvinnor. Kvinnliga retoriker från Aspasia till Ellen Key*. Nora: Bokförlaget Nya Doxa.
Neruda, Pablo (1977). *Memoirs*. Käänt. Hardie St. Martin. Lontoo: Penguin Books.
Nevala, Maria Liisa (1972). *Mielikuvien taistelu: Psykologinen aatetausta Eino Leinon tuotannossa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
Nevala, Maria Liisa (toim.) (1983). *Kirjallisuudentutkimuksen menetelmiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
Niiniluoto, Ilkka (1999). *Critical Scientific Realism*. Oxford: Oxford University Press.
Niiniluoto, Ilkka (2003). *Totuuden rakastaminen*. Helsinki: Otava.
Norridge, Zoë (2011). ”Comparing Pain: Theoretical Explorations of Suffering and Working Towards the Particular”. Teoksessa Ali Behdad & Thomas Dominic (toim.), *A Companion to Comparative Literature*. Lontoo: Blackwell, 208–224.
Novitz, David (1987). ”Fiktio ja tiedon kasvu”. Suom. Jyri Vuorinen. Teoksessa Markus Lammenranta & Arto Haapala (toim.), *Taide ja filosofia*. Helsinki: Gaudeamus, 187–206.
Nozick, Robert (1981). *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Nummi, Jyrki (1993). *Jalon kansan parhaat voimat*. Helsinki: WSOY.
Nummi, Jyrki, Laakso, Maria, Lahtinen, Toni & Haapala, Pertti (toim.) (2020). *Tuntematon Väinö Linna*. Helsinki: WSOY.
Nussbaum, Martha (1990). *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
Odumosu, Temi (2017). *Africans in English Caricature, 1769–1819: Black Jokes, White Humour.* Lontoo: Brepols.
Oksala, Teivas (1986). *Eino Leinon tie Paltamosta Roomaan.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
Oldham, James (1995). ”The Telling. Laura (Riding) Jackson's Project for a Whole Human Discourse”. Teoksessa Lunsford (toim.) 1995, 247–263.
Olsen, Stein Haugom (1987). *The End of Literary Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Olsen, Stein Haugom (1991). ”Merkityksen merkityksettömyys: Postmodernismin haasteen epäonnistuminen”. Suom. Tittamari Marttinen. Teoksessa Arto Haapala (toim.), *Kirjallisuuden tulkinta ja ymmärtäminen*. Helsinki: Valtion painatuskeskus, 71–80.

Ophir, Ella Zohar (2005). ”The Laura Riding Question: Modernism, Poetry, and Truth”. *Modern Language Quarterly* 66:1, 85–114.

Orwell, George (1950 [1949]). *Vuonna 1984*. Suom. Oiva Talvitie. Helsinki: WSOY.

Orwell, George (1992 [1949]). *Nineteen Eighty-Four*. Lontoo: Penguin.

Otis, Hailey Nicole (2019). ”Intersectional Rhetoric: Where Intersectionality as Analytic Sensibility and Embodied Rhetorical Praxis Converge”. *Quarterly Journal of Speech* 105:4, 360–389.

Paolo Diacono (1988 [n. 787–796]), *Storia dei Longobardi*. Toim. Elio Bartolini. Milano: TEA.

Pearce, Lynne (2004). *The Rhetorics of Feminism: Readings in Contemporary Cultural Theory and the Popular Press*. Lontoo: Routledge.

Perälä, Riikka & Telkkä, Tarja (2002). ”Moraalinen paniikki vai realistinen pelko?” *Haaste*, No. 1, 7–9.

Phillips, D. Z. (2004). *The Problem of Evil and the Problem of God*. Lontoo: SCM Publications.

Pihlström, Sami (2001). *Filosofin käytännöt: Pragmatismin perinteen vaikutus suomalaisessa filosofiassa 1900-luvulla*. Kuopio: Unipress.

Pihlström, Sami (2009). ”Ghosts”. Teoksessa Clifford D. Bryant & Dennis L. Peck (toim.), *Encyclopedia of Death and the Human Experience*. Thousand Oakes: Sage, 517–520.

Pihlström, Sami (2010). *Uskonto ja elämän merkitys*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

Pihlström, Sami (2011). *Transcendental Guilt: Reflections on Ethical Finitude*. Lanham, MD: Lexington.

Pihlström, Sami (2013). *Pragmatic Pluralism and the Problem of God*. New York: Fordham University Press.

Pihlström, Sami (2014). *Taking Evil Seriously*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Pihlström, Sami (2016). *Death and Finitude: Toward a Pragmatic Transcendental Anthropology of Human Limits and Mortality*. Lanham, MD: Lexington.

Pihlström, Sami (2018). *Ota elämä vakavasti: Negatiivisen ajattelijan opas*. Helsinki: ntamo.

Pihlström, Sami (2020a). *Pragmatic Realism, Religious Truth, and Antitheodicy: On Viewing the World by Acknowledging the Other*. Helsinki: Helsinki University Press.

Pihlström, Sami (2020b). *Why Solipsism Matters*. Lontoo: Bloomsbury.

Pihlström, Sami (2020c). ”Theodicy by Other Means? Rethinking ’God after Auschwitz’ through the Dialectics of Antitheodicism”. *Cosmos and History* 16:2. Saatavilla: www.cosmosandhistory.org.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Pihlström, Sami (2021a). *Ihmisen maailma: Esseitä humanismista, totuudesta ja ajattelun tilasta*. Tampere: niin & näin.
Pihlström, Sami (2021b). *Pragmatist Truth in the Post-Truth Age: Sincerity, Normativity, and Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
Pihlström, Sami (2022). *Toward a Pragmatist Philosophy of the Humanities*. Albany: SUNY Press, ilmestyy.
Pihlström, Sami & Kivistö, Sari (2022). *Critical Distance*. Käsikirjoitus.
Pirro, Robert (2017). *Motherhood, Fatherland, and Primo Levi: The Hidden Groundwork of Agency in His Auschwitz Writings*. Lanham, MD: Lexington.
Porthan, H. G. (1859–1873). ”*De antiqua gente qvenorum”. Porthans skrifter i urval* IV, 165–179. Helsingfors.
Porthan, Sigfrid (1760). *Disquisitio, de mediis restaurandae barbariei*. Aboae.
Prinz, Jesse (2011a). ”Against Empathy”. *The Southern Journal of Philosophy* 49, Spindel Supplement, 214–233.
Prinz, Jesse J. (2011b). ”Is Empathy Necessary for Morality?” Teoksessa Amy Coplan & Peter Goldie (toim.), *Empathy. Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 211–229.
Puolakka, Kalle (2021). *John Deweyn estetiikka*. Helsinki: Gaudeamus.
Puro, Jukka-Pekka (2006). *Retoriikan historia.* Helsinki: WSOY.
Puro, Jukka-Pekka (2006). ”Retoriikasta vetävästi”. *Tieteessä tapahtuu* 24:5, 58–60.
Putnam, Hilary (1978). *Meaning and the Moral Sciences*. Lontoo: Routledge & Kegan Paul.
Putnam, Hilary (1981). *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
Putnam, Hilary (1992). *Renewing Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Putnam, Hilary (1994). *Words and Life*. Toim. James Conant. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Rahikainen, Marjatta (1990). ”Sosialismin tulo Suomeen: Turun työväenyhdistyksen puhuja- ja keskusteluseura 1891–98”. Teoksessa Matti Peltonen (toim.), *Arki ja murros: tutkielmia keisariajan lopun Suomesta*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 141–153.
Rantanen, Päivi (1997). *Suolatut säkeet: Suomen ja suomalaisten diskursiivinen muotoutuminen 1600-luvulta Topeliukseen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
Rastas, Anna (2005). ”Rasismi”. Teoksessa Anna Rastas, Laura Huttunen & Olli Löytty (toim.) *Suomalainen vieraskirja. Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Tampere: Vastapaino, 69–116.
Reed, Toni (1988). *Demon-Lovers and Their Victims in British Fiction*. Lexington: University Press of Kentucky.
Rintala, Paavo (1968 [1963]). *Sissiluutnantti*. 10. painos. Helsinki: Otava.
Ritchie, Joy & Ronald, Kate (toim.) (2001). *Available Means: An Anthology of Women's Rhetoric(s)*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Rogers, David (2009 [2000]). ”Introduction”. Teoksessa Stoker 2009, 7–22.

Rorty, Richard (1989). *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard (2016). *Philosophy as Poetry*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Roth, Phyllis A. (1982). *Bram Stoker*. Lontoo: Twayne.

Roth, Philip (2007). *Everyman*. New York: Vintage.

Roth, Philip (2011 [2010]). *Nemesis*. Lontoo: Vintage Books.

Rupprich, Hans (toim.) (1935). *Humanismus und Renaissance in den deutschen Städten und an den Universitäten*. Leipzig.

Saarinen, Risto (2016). *Recognition and Religion: A Historical and Systematic Study*. Oxford: Oxford University Press.

Saarinen, Risto (2020). *Oppi toivosta*. Helsinki: Gaudeamus.

Savolainen, Matti & Mehtonen, Päivi (toim.) (1992). *Haamulinnan perillisiä: Artikkeleita kauhufiktiosta 1760-luvulta 1990-luvulle*. Helsinki: Kirjastopalvelu.

Savolainen, Matti (1992). ”Gotiikka eilen ja tänään: Johdannoksi”. Teoksessa Savolainen & Mehtonen 1992, 9–39.

Scarin, Algot & Forsius, Henrik (1755). *De Helsingforsia*. Aboae. (Suom. Tauno Nurmela nimellä ”Entisaikain Helsinki”, *Helsingin historiayhdistyksen vuosikirja* 1937: 2.)

Scarry, Elaine (1985). *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.

Schefferus, Johannes (1963 [1673]). *Lapponia*. Suom. Tuomo Itkonen. Rovaniemi: Lapin tutkimusseura.

Scheffler, Samuel (2013). *Death and the Afterlife*. Oxford: Oxford University Press.

Senf, Carol (2020). ”Blue Books, Baedekers, Cookbooks, and the Monsters in the Mirror: Bram Stoker’s *Dracula*”. Teoksessa Khapaeva 2020, 65–81.

Sepänmaa, Yrjö (1986). *Kirjailijakuva*. Helsinki: Yliopistopaino.

Sepänmaa, Yrjö (1989). ”Kirjallisuus taiteenlajina”. *Parnasso* 5/1989, 283–293.

Shelley, Mary (2008 [1818]). *Frankenstein*. Suom. Paavo Lehtonen. Helsinki: Otava. (1. suom. painos Gummerus, 1973).

Shusterman, Richard (1997 [1992]). *Taide, elämä ja estetiikka: Pragmatistinen filosofia ja estetiikka*. Suom. Vesa Mujunen. Helsinki: Gaudeamus.

Sinivaara, Olli (2006). ”*Pohjantähti* ja tragedia”. Teoksessa Arnkil & Sinivaara 2020, 131–186.

Snellman, Johan J. (1737). *De urbe Uloa*. Aboae. (Suom. Sari Kivistö ja Arto Tirri, *Oulun kaupungista*, Oulu-Seura, 2000.)

Snellman, Lauri (2020). *The Problem of Evil and the Problem of Intelligibility: A Grammatical Metacritique of the Problem of Evil*. Väitöskirja. Helsinki: Helsingin yliopisto, teologinen tiedekunta. Saatavilla: https://helda.helsinki.fi/handle/10138/318648. (Ilmestyy muokattuna: Brill, 2022.)

https://doi.org/10.21435/tl.272

Sontag, Susan (1991). *Sairaus vertauskuvana & Aids ja sen vertauskuvat*. Suom. Osmo Saarinen. Helsinki: Love kirjat.
Sontag, Susan (2003). *Regarding the Pain of Others*. Lontoo: Penguin.
Stoddard Holmes, Martha & Tod Chambers (2005). ”Thinking through Pain”. *Literature and Medicine* 24:1, 127–141.
Stoker, Bram (1957 [1897]). *Dracula*. New York: Permabooks. (Sisältyy myös teokseen Stoker 2009.)
Stoker, Bram (1992 [1987]). *Dracula*. Suom. Jarkko Laine. 2. painos. Helsinki: Otava.
Stoker, Bram (2009). *Dracula, Dracula's Guest and Other Stories*. Hertfordshire: Wordsworth.
Stump, Eleonore (2010). *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*. Oxford: Oxford University Press.
Sulkunen, Irma, Lähteenmäki, Maria & Korppi-Tommola, Aura (toim.) (2006). *Naiset eduskunnassa*. Helsinki: Edita.
Sullivan, Dale L. (1993). ”The Epideictic Character of Rhetorical Criticism”. *Rhetoric Review* 11:2, 339–349.
Sundberg, Antti (2020). ”Rottia: maailmankirjallisuuden epidemiakuvaukset ja René Girardin yhteiskunnallinen ajattelu”. *Tiede & edistys* 4, 421–428.
Swearingen, C. Jan (1995). ”A Lover's Discourse: Diotima, Logos, and Desire”. Teoksessa Lunsford (toim.) 1995, 25–51.
Tamminen, Miikka (2021). *Keskiajan hirviöt*. Helsinki: Gaudeamus.
Taylor, Charles (1995 [1979]). ”Transcendental Arguments”. Teoksessa Charles Taylor, *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Torniainen, Leena (1997). *Valtiopäiväpapisto suomalaisissa pilalehtikarikatyyreissä vuosina 1870–1905*. Pro gradu. Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian oppiaine, Helsingin yliopisto.
Varpio, Yrjö (2006). *Väinö Linnan elämä*. Helsinki: WSOY.
Vehmas, Simo (2006). *Vammaisuus: Johdatus historiaan, teoriaan ja etiikkaan*. Helsinki: Gaudeamus.
Visala, Aku & Vainio, Olli-Pekka (2011). *Johdatus uskonnonfilosofiaan*. Helsinki: Kirjapaja.
Waltari, Mika (1945). *Sinuhe, egyptiläinen*. Helsinki: WSOY.
Wasson, Sara (2018). ”Before Narrative: Episodic Reading and Representations of Chronic Pain”. *Med Humanit* 44: 106–112.
Weaver, Simon (2011). *The Rhetoric of Racist Humour*. Farnham: Ashgate.
Weil, Simone (2012). *Awaiting God*. Käänt. Brad Jersak. Abbotsford: Fresh Wind Press.
Whitehead, Anne (2004). *Trauma Fiction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Wiertz, Oliver J. (toim.) (2021). *Logische Brillianz – Ruchlose Denkungsart? Möglichkeiten und Grenzen der Diskussion des Problems des Übels in der analytischen Religionsphilosophie*. Münster: Aschendorff.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Williams, Bernard (2002). *Truth and Truthfulness*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Williams, Raymond (1966). *Modern Tragedy*. Lontoo: Chatto & Windus.
Wittgenstein, Ludwig (1981 [1953]). *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY.
Wittgenstein, Ludwig (1996 [1921]). *Tractatus logico-philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma*. Suom. Heikki Nyman. 4. painos. Helsinki: WSOY.
Wolterstorff, Nicholas (1993). ”Taidefilosofia analyysin ja romantiikan jälkeen”. Suom. Markus Lammenranta. Teoksessa Haapala & Lammenranta (toim.) 1993, 277–310.
Woolf, Virginia (1926). ”On Being Ill”. *The New Criterion* 4:1, 32–45.
Wright, Georg Henrik von (1974 [1961]). *Ajatus ja julistus*. Suom. Jussi Aro. Helsinki: WSOY.
Wright, Georg Henrik von (1981 [1978]). *Humanismi elämänasenteena*. Suom. Kai Kaila. Helsinki: Otava.
Wright, Georg Henrik von (1987 [1986]). *Tiede ja ihmisjärki*. Suom. Anto Leikola. Helsinki: Otava.
Wright, Georg Henrik von (2002 [2001]). *Elämäni niin kuin sen muistan*. Suom. Iiro Kuuranne. Helsinki: Otava.
Young, Julian (2013). *The Philosophy of Tragedy: From Plato to Žižek*. Cambridge: Cambridge University Press.
Zamir, Tzachi (2020). *Just Literature: Philosophical Criticism and Justice*. Lontoo: Routledge.

https://doi.org/10.21435/tl.272

Kirjoittajat

Sari Kivistö on yleisen kirjallisuustieteen professori Tampereen yliopistossa. Sami Pihlström on uskonnonfilosofian professori Helsingin yliopistossa. Kivistön tutkimusalueita ovat muun muassa kirjallisuudenhistoria, latinankielinen kirjallisuus ja klassiset traditiot. Pihlströmin tutkimus painottuu muun muassa pragmatismiin ja sen sovelluksiin filosofian eri alueilla, etenkin uskonnonfilosofiassa, etiikassa ja metafysiikassa. Molemmat kirjoittajat ovat Suomen Tiedeseuran ja Suomalaisen Tiedeakatemian jäseniä. He ovat yhdessä ja erikseen julkaisseet tekijöinä tai toimittajina kymmeniä akateemisia teoksia ja satoja artikkeleita. *Sivistyksen puolustuksen* (Gaudeamus, 2018) ohella heidän yhteisiin teoksiinsa lukeutuu laaja monografia *Kantian Antitheodicy: Philosophical and Literary Varieties* (Palgrave Macmillan, 2016).

Sari Kivistö
https://orcid.org/0000-0002-9565-9291

Sami Pihlström
https://orcid.org/0000-0002-6410-8382

https://doi.org/10.21435/tl.272

Abstract

Thinking about the Other. Historical and Cultural Perspectives on Encountering Otherness

Human lives are crucially shaped by encounters of otherness – or, rather, various othernesses. This book explores the ethical challenge of developing an appropriate and respectful relation to other human beings by analyzing a number of historical and cultural cases of relating to the other. The topics range from barbarism, racist stereotypes, female rhetoric, and vampires to philosophical analyses of Finnish writers like Eino Leino and Väinö Linna, and from lyrical depictions of pain to an "antitheodicist" reflection on Primo Levi's Holocaust writing. A chapter on what it means to take a critical distance to other human beings in the context of the covid-19 pandemic concludes the volume. The authors approach these diverse issues (which are all aspects of the same basic problem of understanding and acknowledging otherness) from the perspective of an interdisciplinary humanistic reflection integrating literary analysis and philosophical argumentation.

https://doi.org/10.21435/tl.272

TIETOLIPAS

Tiivistä tietoa vuodesta 1945.

125 Pertti Virtaranta ym. AMERIKANSUOMI
126 Jyri Vuorinen ESTETIIKAN KLASSIKOITA
127 Ulla Piela toim. AIKANAISIA
128 Olli Nuutinen HETKISEN PITUUS
129 Seppo Knuuttila TYHMÄN KANSAN TEORIA
130 Jari Kupiainen ym. toim. KULTTUURINTUTKIMUS
131 Juha Pentikäinen ym. JOHDATUS SAAMENTUTKIMUKSEEN
132 Katja Hyry toim. SAIRAUS JA IHMINEN
133 Kaisa Häkkinen KIELITIETEEN PERUSTEET
134 Arvi Hurskainen & Ari Siiriäinen AFRIKAN KULTTUURIEN JUURET
135 Yrjö Sepänmaa TUHATJÄRVINEN
136 J. P. Roos ym. toim. MIEHEN ELÄMÄÄ
137 Markku Ihonen & Yrjö Varpio toim. HELMI SIMPUKKA JOKI
138 Jyri Vuorinen ESTEETTINEN TAIDEMÄÄRITELMÄ
139 Pirjo Lyytikäinen toim. SUBJEKTI. MINÄ. ITSE.
140 Kimmo Katajala toim. MANAAJISTA MAALAISAATELIIN
141 Anja Tuomisto & Heli Uusikylä toim. KUVA, TEKSTI JA KULTTUURINEN NÄKEMINEN
142 Pam Morris FEMINISMI JA KIRJALLISUUS
143 Leena Suurpää ym. toim. NÄIN NUORET
144 Yrjö Sepänmaa KUUKÄVELYLLÄ
145 Pirjo Lyytikäinen ym. toim. KATSOMUKSEN IHANUUS
146 Eeva-Liisa Kinnunen ym. toim. VITSISTÄ VIDEOON
147 Kaisa Häkkinen SUOMALAISTEN ESIHISTORIA KIELITIETEEN VALOSSA
148 Tero Norkola ym. toim. SIVUPOLKUJA
149 Jyri Vuorinen TAIDETEOS MERKKINÄ
150 Lasse Koskela & Lea Rojola LUKIJAN ABC-KIRJA
151 Pertti Karkama ym. toim. ÄLYMYSTÖN JÄLJILLÄ
152 Katariina Eskola toim. ELÄMYSTEN JÄLJILLÄ
153 Pirjo Lyytikäinen toim. DEKADENSSI
154 Vesa Heikkinen ym. toim. TUPPISUINEN MIES
155 Bo Lönnqvist ym. toim. KULTTUURIN MUUTTUVAT KASVOT
156 Sari Näre toim. TUNTEIDEN SOSIOLOGIAA I
157 Sari Näre toim. TUNTEIDEN SOSIOLOGIAA II
158 Jyrki Pöysä & Anna-Leena Siikala toim. AMOR, GENUS & FAMILIA
159 Tuija Laine toim. VIERASKIELINEN KIRJALLISUUS SUOMESSA RUOTSIN VALLAN AIKANA
160 Lea Laitinen & Lea Rojola toim. SANAN VOIMA
161 Pertti Karkama KULTTUURI JA DEMOKRATIA
162 Teppo Korhonen TEKNIIKKAA, TAIDETTA JA TAIKAUSKOA
163 Päivikki Suojanen USKONTOTIETEEN PORTAILLA
164 Irja Seurujärvi-Kari toim. BEAIVVI MÁNÁT
165 Matti Kamppinen AJAT MUUTTUVAT

https://doi.org/10.21435/tl.272

166 Pertti Lassila RUNOILIJA JA RUMPALI
167 Timo Joutsivuo ym. toim. RENESSANSSIN TIEDE
168 Juhani Niemi KIRJALLINEN ELÄMÄ
169 Iiro Kajanto LATINA, KREIKKA JA KLASSINEN HUMANISMI SUOMESSA
170 Juha Pentikäinen toim. Lars Levi Laestadius LAPPALAISTEN MYTOLOGIAN KATKELMIA
171 Jyri Vuorinen AITOJA JA ALUEITA
172 Pekka Pesonen toim. VENÄLÄINEN FORMALISMI
173 Johanna Ruusuvuori ym. toim. INSTITUTIONAALINEN VUOROVAIKUTUS
174 Outi Alanko & Tiina Käkelä-Pumala toim. KIRJALLISUUDENTUTKIMUKSEN PERUSKÄSITTEITÄ
175 Kari Immonen & Maarit Leskelä-Kärki toim. KULTTUURIHISTORIA
176 Marjatta Rahikainen & Tarja Räisänen toim. "TYÖLLÄ EI OO KUKKAAN RIKASTUNNA"
177 Jorma Kalela & Ilari Lindroos toim. JOKAPÄIVÄINEN HISTORIA
178 Sulevi Riukulehti ym. POLITIIKKAA LASTENKIRJOISSA
179 Ilmari Vesterinen & Bo Lönnqvist toim. PANDORAN LIPAS
180 Riho Grünthal toim. ENNEN MUINOIN
181 Erkki Pihkala SUOMI MAAILMANTALOUDESSA KESKIAJALTA EU-SUOMEEN
182 Vesa Heikkinen toim. VIRKAPUKUINEN KIELI
183 Matti Kamppinen TULEVAT AJAT JA TEKNOLOGIA
184 Oiva Kuisma toim. SUOMALAINEN ESTETIIKKA 1900-LUVULLA
185 Tuomas Heikkilä & Maiju Lehmijoki-Gardner KESKIAJAN KIRKKO
186 Helena Saarikoski toim. TANSSI TANSSI
187 Sanna Aaltonen & Päivi Honkatukia TULKINTOJA TYTÖISTÄ
188 Jukka Sarjala MITEN TUTKIA MUSIIKIN HISTORIAA?
189 Marja-Liisa Honkasalo ym. toim. SAIRAS, POTILAS, OMAINEN
190 Hannele Jönsson-Korhola & Anna-Riitta Lindgren MONENA SUOMI MAAILMALLA
191 Vesa Haapala toim. KUVIEN KEHÄSSÄ
192 Päivi Mehtonen POETRIA NOVA
193 Ilmari Vesterinen KELTAISENMEREN TAKANA
194 Kimmo Saaristo toim. HYVÄÄ PAHAA ROCK 'N' ROLL
195 Urpo Kovala & Tuija Saresma toim. KULTTIKIRJA
196 Sanna Talja & Sari Tuuva toim. TIETOTEKNIIKKASUHTEET
197 Lasse Koskela & Pasi Lankinen OPAS KAUNOKIRJALLISUUDEN LUKEMISEEN
198 Marjo Mela & Pirjo Mikkonen toim. SUOMI KAKKONEN
199 Taina Kaivola & Hannele Rikkinen NUORET YMPÄRISTÖISSÄÄN
200 Tom Sjöblom DRUIDIT
201 Maija-Leena Hänninen & Maijastina Kahlos toim. ROOMALAISTA ARKEA JA JUHLAA
202 Maarit Knuuttila ym. toim. SUULLA JA KIELELLÄ
203 Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo PAHOLAINEN, NOITUUS JA MAGIA
204 Riku Hämäläinen toim. POHJOIS-AMERIKAN INTIAANIUSKONNOT
205 Outi Fingerroos toim. USKONNON PAIKKA

https://doi.org/10.21435/tl.272

206 Markku Haakana & Jyrki Kalliokoski toim. REFEROINTI JA MONIÄÄNISYYS
207 Pirjo Lyytikäinen ym. toim. LAJIT YLI RAJOJEN
208 Helena Saarikoski LEIKKIKENTILTÄ
209 Eija Timonen PERINTEESTÄ MEDIAVIRTAAN
210 Marja-Leena Sorjonen & Liisa Raevaara toim. ARJEN ASIOINTIA
211 Jaana Hallamaa ym. toim. ETIIKKAA IHMISTIETEILLE
212 Tuomas Martikainen toim. YLIRAJAINEN KULTUURI
213 Anne Mäntynen ym. toim. GENRE – TEKSTILAJI
214 Outi Fingerroos ym. toim. MUISTITIETOTUTKIMUS
215 Tapani Lehtinen KIELEN VUOSITUHANNET
216 Marjo Mela & Pirjo Mikkonen SUOMI KAKKONEN JA KIRJALLISUUDEN OPETUS
217 Satu Grünthal & Elina Harjunen toim. NÄKÖALOJA ÄIDINKIELEEN JA KIRJALLISUUTEEN
218 Heikki Pihlajamäki ym. KESKIAJAN OIKEUSHISTORIA
219 Hanna Lappalainen & Liisa Raevaara toim. KIELI KIOSKILLA
220 Sara Routarinne & Tuula Uusi-Hallila NUORET KIELIKUVASSA
221 Terhi Ainiala ym. NIMISTÖNTUTKIMUKSEN PERUSTEET
222 Toni Lahtinen & Markku Lehtimäki toim. ÄÄNEKÄS KEVÄT
223 Tuomas Martikainen ym. ISLAM SUOMESSA
224 Sirpa Leppänen ym. toim. KOLMAS KOTIMAINEN
225 Jari Niemelä TALONPOIKA TOIMESSAAN
226 Samuli Hägg ym. toim. NÄKÖKULMIA KERTOMUKSEN TUTKIMISEEN
227 Jyrki Kalliokoski & Lari Kotilainen KIELET KOHTAAVAT
228 Anna Idström & Sachico Sosa toim. KIELISSÄ KULTTUURIEN ÄÄNI
229 Vesa Heikkinen toim. KIELEN PIIRTEET JA TEKSTILAJIT
230 Maarit Grahn & Maunu Häyrinen toim. KULTTUURITUOTANTO
231 Lars Levi Laestadius LAPPALAISTEN MYTOLOGIAN KATKELMIA
232 Veikko Anttonen USKONTOTIETEEN MAASTOT JA KARTAT
233 Tuomas Martikainen & Lotta Haikkola toim. MAAHANMUUTTO JA SUKUPOLVET
234 Irja Seurujärvi-Kari ym. toim. SAAMENTUTKIMUS TÄNÄÄN
235 Maria Laakso ym. toim. TAPION TARHOISTA TURKISTARHOILLE
236 Siru Kainulainen ym. toim. TYÖMAANA RUNOUS
237 Antti Salminen ym. toim. KIRJALLISUUS JA FILOSOFIA
238 Aino Mäkikalli & Liisa Steinby JOHDATUS KIRJALLISUUSANALYYSIIN
239 Kaisa Ahvenjärvi & Leena Kirstinä KIRJALLISUUDEN OPETUKSEN KÄSIKIRJA
240 Anna Rastas toim. KAIKILLE LAPSILLE
241 Anneli Kauppinen toim. OPPIMISTILANTEITA JA VUOROVAIKUTUSTA
242 Aino Koivisto & Elise Nykänen toim. DIALOGI KAUNOKIRJALLISUUDESSA
243 Outi Tuomi-Nikula ym. toim. MITÄ ON KULTTUURIPERINTÖ?
244 Pirjo Kristiina Virtanen ym. toim. ALKUPERÄISKANSAT TÄMÄN PÄIVÄN MAAILMASSA
245 Marleena Mustola toim. LASTENKIRJA. NYT
246 Johanna Isosävi & Hanna Lappalainen toim. SAAKO SINUTELLA VAI TÄYTYYKÖ TEITITELLÄ?

https://doi.org/10.21435/tl.272

247 Johanna Ahonen & Elina Vuola toim. USKONNON JA SUKUPUOLEN RISTEYKSIÄ
248 Simo Häyrynen KULTTUURIPOLITIIKAN LIIKKUVAT RAJAT
249 Elina Vuola toim. USKONTO JA KEHITYS
250 Jukka Kortti MEDIAHISTORIA
251 Harri Kalha toim. KUMMAT KUVAT
252 M. A. Castrén LUENTOJA SUOMALAISESTA MYTOLOGIASTA. Toim. ja suom. Joonas Ahola
253 Jari Kupiainen & Liisa Häkkinen toim. KUVATUT KULTTUURIT
254 Mikko Kauko & Marko Lamberg toim. NAANTALIN LUOSTARIN KIRJA
255 Outi Fingerroos ym. toim. YHTEISKUNTAETNOLOGIA
256 Anneli Sarhimaa VAIETUT JA VAIENNETUT
257 Terhi Utriainen ENKELEITÄ TYÖPÖYDÄLLÄ
258 Maunu Häyrynen & Antti Wallin toim. KULTTUURISUUNNITTELU
259 Pilvi Hämeenaho ym. toim. SOVELTAVA KULTTUURINTUTKIMUS
260 Toini Rahtu ym. toim. KIRJOITETTU VUOROVAIKUTUS
261 Harri Mantila ym. toim. OULU KIELIYHTEISÖNÄ
262 Lari Kotilainen ym. toim. KIELENOPPIMINEN LUOKAN ULKOPUOLELLA
263 Arja Nurmi ym. toim. KIELTEN JA KIRJALLISUUKSIEN MOSAIIKKI
264 Aila Viholainen ym. toim. KUVITTELU JA USKONTO
265 Elina Vuola toim. ELETTY USKONTO
266 Sulevi Riukulehto & Ari Haasio VIRTUAALINEN KOTISEUTU
267 Irmeli Hautamäki toim. AVANTGARDE SUOMESSA
268 Ulla-Maija Peltonen & Outi Hupaniittu toim. ARKISTOT JA KULTTUURIPERINTÖ
269 Laura Assmuth ym. toim. ARJEN TURVALLISUUS JA MUUTTOLIIKKEET
270 Titus Hjelm toim. USKONTO, KIELI JA YHTEISKUNTA
271 Maija Saviniemi toim. KALLE PÄÄTALO TUTKIJOIDEN SILMIN
272 Sari Kivistö ja Sami Pihlström TOISTA AJATELLEN

https://doi.org/10.21435/tl.272

https://doi.org/10.21435/tl.272

https://doi.org/10.21435/tl.272

https://doi.org/10.21435/tl.272